الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم
General Secretariat for Fatwa Authorities Worldwide

المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية

المجلد الثامن والخمسون

الفتوى والسياسة الشرعية

إعداد

إدارة الأبحاث والدراسات الإفتائية

الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم

تقديم

فضيلة الأستاذ الدكتور

شوقي إبراهيم علام

١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م

الطبعة الأولى
رقم الإيداع: ٢٠٨٧٢
الترقيم الدولي: ٤_٢٥_٦٩٩٨_٩٧٧_٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الفصل الخامس الفتوى ومدى سلطة الحاكم 210

الفصل السادس الفتوى ومسئولية الحاكم 260

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنَّ الله تعالى أنعم على هذه الأمة بأن جعلها خير أمة أُخرجت للناس، وجعل نبيَّها أفضل الأنبياء والمرسلين، وجعل شريعته أفضل الشرائع وأتمها وأكملها، وجعلها شريعة خالدة باقية إلى قيام الساعة.

وإنَّ مما امتازت به هذه الشريعة المباركة الشمولية لكل جوانب الحياة، والمرونة في التعامل مع المستجدات والحوادث؛ فما من نازلة ولا واقعة إلا ولها في شريعة الله حكم عَلِمَه مَنْ عَلِمَه، وجَهِلَه مَنْ جَهِلَه.

وإنَّ من الجوانب المهمة التي تبين شمولية الشريعة الإسلامية ومرونتها واستيعابها للزمان والمكان والمستجدات جوانب السياسة الشرعية، وهي من الأبواب الدقيقة والمهمة التي تحتاج إلى مزيد عناية واهتمام وإبراز.

وتُعد الفتوى من أهم تطبيقات الشريعة، وهي تقتضي التزامات منهجية مِنْ علمٍ بالأصول والقواعد، وقدرةٍ على التحليل والاستنباط، وإدراكٍ للواقع والمآلات، وورعٍ يعصم من الأهواء، ولذا شدَّد العلماء في شأنها.

وتتعلق الفتوى في مجال السياسة الشرعية غالبًا بما لم يرد فيه نص خاص، وذلك لتدبير شؤون الرعية ودفع المظالم وردع أهل الفساد، وتستند في الغالب على قواعد الشريعة العامة ومقاصدها الكلية، وهذا يدل على أصل كمال الشريعة وعموم أحكامها وشمولها لكل ما يحتاج إليه البلاد والعباد؛ إذ مبنى الشريعة وأساسها على الحكم وجلب المصالح للعباد في المعاش والمعاد.

وبهذا يظهر أن النظر في مصادر الشريعة ومقاصدها وقواعدها الفقهية يُسعف في تجلية بعض الجوانب التي تسهم في ضبط منهجية الإفتاء في السياسة الشرعية.

ولقد بقي الفقه الإسلامي أقل أبواب الفقه تطورًا، فيكاد أن يكون قد حافظ على ما أنتجه فقهاء السياسة الشرعية في القرون الماضية، ويرصد هذا الكتاب التطور الذي طرأ على باب السياسة الشرعية نتيجة لتغير أوضاع المجتمعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية على المستوى المحلي والعالمي، ويكشف عن دور الفتوى في مسايرة الواقع فيما يتعلق بأمور السياسة الشرعية، كما يكشف عن المنهج المنضبط في الإفتاء في قضايا السياسة الشرعية، والتي تحتاج إلى تضافر جهود مؤسسات علمية متنوعة، وتفاعل تخصصات متعددة كأصول الفقه وقواعده ومقاصد الشريعة

والمذاهب الفقهية والعلوم القانونية والسياسية، وغيرها.

ويسد هذا الكتاب حاجة مهمة في المكتبة الإسلامية يحتاج إليها القضاة والمفتون والساسة، ويبرهن على أن شريعة الإسلام من لدن حكيم خبير، وأنها تمتاز بالمرونة والصلاحية لكل زمان ومكان، وبقدرتها الفائقة على مسايرة الوقائع والأحداث والمستجدات.

وأخيرًا فإن هذا الكتاب يصحح المفاهيم المغلوطة المتعلقة بالسياسة الشرعية، والتي روَّج لها المتشددون والمتطرفون، والتي كان لها صداها الواسع في بلاد الغرب وإلصاقهم التُّهَم بالإسلام ووسمه بأنه دين الإرهاب والعنف.

وقد تم تقسيم الكتاب إلى سبعة فصول على النحو التالي:

- الفصل الأول: التعريف بالسياسة الشرعية وأسسها ومجالاتها.
- الفصل الثاني: ضوابط الفتوى في السياسة الشرعية.
- الفصل الثالث: الفتوى وقضايا نظام الحكم.
- الفصل الرابع: الفتوى وقضايا الحياة السياسية.
- الفصل الخامس: الفتوى ومدى سلطة الحاكم.
- الفصل السادس: الفتوى ومسؤولية الحاكم.
- الفصل السابع: الفتوى والعلاقات الدولية.

نسأل الله تعالى أن يتقبل منا هذا العمل وأن ينفع به.

الفصل الأول

التعريف بالسياسة الشرعية وأسسها ومجالاتها

التعريف بالسياسة الشرعية

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية باعتبار مفرداتها.

يتكون مصطلح السياسة الشرعية من لفظتين: الأولى: السياسة، وهي مشتقة من مادة (سوس) يقال: سُسْتُ الرَّعِيَّةَ سِياسَةً، وسُوِّسَ الرجلُ أُمور النَّاسِ، على ما لم يسم فاعله إذا ملك أمرهم، ويروى قول الحطيئة:

لقد سُوِّسْتَ أَمرَ بَنِيك حتى *** تركتَهُمُ أَدَقَّ من الطحين.

ويقال: سَوَّسَه القومُ، أي: جعلوه يسوسهم، سُوِّسَ فلانٌ أمرَ بَنِي فُلَانٍ أي كُلِّف سِياستهم.

وفي الحديث: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء»: أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

والسياسة: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته، قال أبو زيد: سوس فلان لفلان أمرًا فركبه كما يقول: سول له وزين له، وقال غيره: سوس له أمرًا، أي: روَّضه وذلَّلَه[١].

وقال الزبيدي: السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه[٢].

فالملاحظ من المفهوم اللغوي للسياسة أنها غير منحصرة على الدولة أو أمور الحكم بل شاملة لكل شيء فيه إصلاح للناس.

واللفظة الثانية: هي «الشرعية»، وهي الجزء الثاني من العنوان، وهذه الكلمة مادتها الأصلية (شرع)، وهي وما يشتق منها من مصطلحات الشرع والشريعة والشِّرعة ونحوها تطلق في اللغة على معنيين:

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (٦/ ١٠٨)، مادة «سوس».

(٢) انظر: تاج العروس لمرتضى الزبيدي (١٦/ ١٥٧)، مادة «سوس».

أحدهما: الطريق المستقيمة، ومن ذلك قوله تعالى: {ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا} [الجاثية: ١٨].

والثاني: مورد الناس للاستسقاء، سمي بذلك لوضوحه وظهوره وحاجة الناس إليه.

وتجمع الشريعة على شرائع، والشرع مصدر شَرَع أو شرَّع بمعنى وضَّح وأظهر، وقد غلب استعمال هذه الألفاظ في الدين وجميع أحكامه.

قال تعالى: {۞شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ} [الشورى: ١٣]، وقال: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [المائدة: ٤٨].

ويراد بالشريعة الإسلامية كل ما شرعه الله للناس، سواء أكان بالقرآن الكريم أم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير؛ لأن ذلك راجع إلى الوحي، فقد قال تعالى: {وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ} [النجم: ٣، ٤]، وقال: {مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ} [النساء: ٨٠]. والنصوص الدينية من القرآن والسنة في هذا المعنى كثيرة.

وعلى ذلك فلفظة «الشرعية» تعني ما كان مطابقًا لمقتضيات الشرع.

****

المطلب الثاني: تعريف السياسة الشرعية باعتبارها مصطلحًا ولقبًا لعلم معين.

إن السياسة الشرعية التي نتحدث عنها هنا والتي ذكرها علماؤنا قديمًا وحديثًا وصنفوا فيها المصنفات ووضعوا لها الأحكام نقصد بها على البديهة تلك السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته، إذ ليست كل سياسة متبعة عبر العصور والبيئات تكون شرعية، فالكثير منها قد يعادي الشرع أو على أقل تقدير لا يبالي به، وإنما تمضي في طريقها وفق تصورات أصحابها وأهوائهم دون التفات لقبول الشرع لها أو رفضه، فمنهم من يحكِّم فلسفات وأفكارًا أو أيديولوجيات بعينها يستند إليها، ومنهم من يحكم تقاليد ورثها عمن سبقه من آباء أو زعماء دون أن يسأل نفسه إذا كانت موافقة للشرع أم مخالفة، فمثل هذه السياسات لا يمكن أن تعتبر سياسة شرعية، إنما السياسة الشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقًا لها ترجع إليه وتستمد منه.

ومن يدقق في الدراسات ذات الصلة بمصطلح السياسة الشرعية في القديم والحديث يلحظ بوضوح أنه من المصطلحات التي لم تُستعمل للدلالة على أمر واحد، بل مرَّ بمدلولات عدة نتيجة تطور مفهومه عند الفقهاء تبعًا لمعاناة نقله من التطبيق إلى التنظير، ونتيجة إطلاقه على أنواع من العلوم عند من كتبوا في غير الأحكام الشرعية، فضلًا عن أن لفظ السياسة قد استعمل في اللغة على أكثر من معنى، ولذلك وجدنا في نهاية الأمر مفهوم السياسة الشرعية يطلق على معنيين:

الأول: المعنى العام، الذي يراد به تدبير أمور الناس وشؤون دنياهم لشرائع الدين، حتى لقد عرف علماؤنا القدامى الخلافة أو الإمامة بأنها: نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

وبهذا المفهوم يكون مصطلح السياسة الشرعية مرادفًا لمصطلح الأحكام السلطانية أو مساويًا له في المعنى؛ لأنها اسم للأحكام والتصرفات التي تُدبَّر بها شؤون الدولة الإسلامية في الداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية، سواء كان مستند هذه الأحكام نصًّا جزئيًّا متعينًا أو إجماعًا أو قياسًا، أو كان مستنده قاعدة شرعية عامة، وعليه فالسياسة الشرعية بالمعنى العام تشمل: الأحكام والتصرفات التي تُدبَّر بها شؤون الأمة في حكومتها وتنظيماتها وقضائها وسلطتها التنفيذية والإدارية وعلاقتها بغيرها من الأمم في البلاد الإسلامية وخارجها، سواء كانت هذه الأحكام مما ورد به نص تفصيلي جزئي خاص، أو مما لم يرد به نص تفصيلي جزئي خاص، أو كان من شأنه التبدل والتغير تبعًا لتغير مناط الحكم في صور مستجدة.

والثاني: معنى خاص، مندرج في السياسة الشرعية بالمعنى العام (الأحكام السلطانية)، واندراجه فيها من جهة طبيعة الأحكام وأصول تشريعها، إذ يُلمَح في أفراد مسائلها عدم ثبات الحكم تبعًا لاختلاف مناطه.

وقد تختص بعض المذاهب الفقهية بمدلولات أخص، كإطلاق السياسة الشرعية على الطرق الحُكمية في القضاء عند الحنابلة، وإطلاقها على التعازير عند الحنفية، وهذا يمكن وصفه بالمعنى الأخص للسياسة الشرعية لكنه في حقيقة الأمر لا يخرج عن المعنى الخاص هنا[١].

وباستقراء خاص لجملة تعريفات السياسة الشرعية التراثية وتعريفات أهل العلم من المعاصرين، واستقراء مضامين كتبها التراثية استخلص بعض المعاصرين تعريف السياسة الشرعية بأنها: «**كل ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه دليل خاص متعين دون مخالفة للشريعة**»[٢].

وهذا تعريف يحتاج إلى شرح، وبيان لمحترزاته، وذلك على النحو التالي:

فقوله: (ما صدر عن أولي الأمر): تعريف للسياسة الشرعية ببيان جهة الاختصاص بالنظر في مسائلها والحكم بها، وهم (أولو الأمر): العلماء والأمراء. قال ابن القيم رحمه الله: «والتحقيق أنَّ الأمراء إنَّما يُطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإنَّ الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء»[٣]. فذكْرُهم هنا لبيان جانب السلطة في السياسة الشرعية، وعلى فرض بلوغ الأمير درجة الاجتهاد تبقى السياسة في جانب الشورى وما يتفرع عنها من أحكام.

وعليه: فالسياسة الشرعية ليست محصورة فيما يصدر من حاكم، بل تشمل بعض فتاوى المفتين من غير أهل الولاية المنصوبين، فإنها قد تكون من باب السياسة الشرعية، كما أشار إلى ذلك بعض العلماء، ومن ذلك قول عبد الواحد بن الحسين الصيمري رحمه الله (ت ٣٨٦هـ): «إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ، وهو مما لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويل، جاز ذلك زجرًا له»[٤]، وهذا من لُب السياسة بمعناها الخاص.

(١) انظر: أضواء على السياسة الشرعية للدكتور سعد بن مطر العتيبي (ص١٧- ٢٠)، دار الألوكة للنشر-الرياض.

(٢) انظر: السابق (ص٢٠).

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية (١/ ٨)، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٤) المجموع شرح المهذب للنووي (١/ ٥٠)، دار الفكر.

- وقوله: (من أحكام وإجراءات) تعريف للسياسة ببيان شمولها لناحيتين: نظرية، وتطبيقية.

فالأولى: ما يلزم سياسةً من فِعْلٍ أو تَرْكٍ، سواء كانت في شكل أنظمة وقوانين، أو فتوى، أو غيرها، وهي المعبَّر عنها بـ(الأحكام).

والثانية: ما كان محل فعل وتنفيذ، وحركة وتدبير، وهي المعبَّر عنها بـ(الإجراءات) أو الآليات.

◈ وقوله: (منوطة بالمصلحة) بيان لارتباط السياسة الشرعية بمراعاة المصلحة على اختلاف مستنداتها شرعًا، وأنَّ مجالها: الأحكام المعَلَّلَة، ومن ثمَّ فلا بد أن تصدر عن اجتهاد شرعي، وعليه فهو قيد يخرج به ما يلي:

١) أحكام العبادات والمقدَّرات، ومن باب أولى مسائل الاعتقاد؛ فليست مجالًا للسياسة الشرعية من حيث هي.

٢) الأحكام والإجراءات الصادرة عن جهل وهوى، فليست من أحكام السياسة الشرعية، لكنها لو وافقت أحكام السياسة الشرعية جازت نسبتها إليها، مع إثم مُصدِرها؛ لتصرفه عن جهل وهوى.

◈ وقوله: (فيما لم يرد بشأنه دليل خاص مُتَعَيّن) قيد يُخرج الأحكام التي ورد بشأنها دليل خاص مُتَعَيّن، فكلمة (دليل) تشمل النص والإجماع والقياس، فالدليل هنا يقابل (الاستدلال بطرائق الاستنباط أو ما يعرف بالأدلة المختلف فيها).

وكلمة (خاص) أي: بحكم المسألة محل النظر بأن يثبت في حكمها دليل جزئي تفصيلي، فما كان شأنه كذلك فليس من مسائل السياسة الشرعية.

وكلمة (مُتَعَيّن) تُخرج المسائل الثابتة اللازمة التي لا تتغير أحكامها بحال، إذ إنَّها مُتَعَيّنة الحكم، ليس أمام أولي الأمر سوى تنفيذها. كما يدخل بهذه نوعان من المسائل هما:

١) المسائل التي ثبت في حكمها أكثر من وجه؛ لوجود دليل خاص لكل وجه، بحيث يُخَيَّر أولو الأمر بينها، تبعًا للأصلح، كالقتل والمنّ والفداء في مسألة الأسرى.

٢) المسائل التي ورد في حكمها دليل خاص، لكنَّ مناط الحكم فيها قد يتغيّر، ومن ثم تتغير الأحكام تبعًا لذلك، كالمسألة التي يجيء حكمها موافقًا لعرف موجود وقت تَنَزُّل التَّشريع، أو مرتبطًا بمصلحة وعلَّة مُعَيَّنة، فيتغيَّر العرف أو تنتفي المصلحة، ومن ثم يتغير الحكم تبعًا لذلك، لا تغيُّرًا في أصل التشريع، كانتفاء علة التأليف في حال قوة الدولة الإسلامية وانتفاء وجود المصلحة في التأليف عن بعض من كانوا من المؤلفة قلوبهم في حال الضعف ووجود مصلحته.

◈ وقوله: (دون مخالفةٍ للشريعة) قيد مهم، يُخرج جميع أنواع السياسات المنافية للشريعة، فليست من السياسة الشرعية في شيء.

وعُبِّرَ بنفي المخالفة؛ لأنَّه المعنى الصحيح لموافقة الشريعة، فإنَّ ما جاءت به الشريعة وما ثبت عدم مخالفته لها هو في الحقيقة موافق لها، الأول من جهة النصوص، والثاني من جهة القواعد والأصول. فعدم مناقضة روح التشريع العامة والمقاصد الأساسية، والأصول الكليَّة -ولو لم يرد بها نص خاص بعينه- هو ضابط السياسة الشرعية، الذي يميزها عن غيرها من السياسات[1].

(١) أضواء على السياسة الشرعية (ص٢١-٢٣).

أهمية السياسة الشرعية

إن الإسلام هو دين الله تعالى الذي أمر بإقامته في الأرض، والذي جاء به الرسل والأنبياء الذين اصطفاهم الله سبحانه لهداية الناس وإرشادهم، قال تعالى: {۞شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ} [الشورى: ١٣].

والإسلام بهذا المعنى عبارة عن عقيدة ونظام، تلك العقيدة التي تقتضي الإيمان الخالص بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، ولقد انبثقت عن هذه التعاليم العقدية أنظمة الإسلام في الحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع والمعاملات... إلخ.

ولقد راعى الإسلام -بما يحمل من تعاليم ربانية- جميع تلك النظم، وعمل على صيانتها وحمايتها بما يحقق مصالح الناس في شؤونهم العامة والخاصة.

ومن المعلوم أن أحوال الناس في المجتمعات المختلفة منذ عهد آدم عليه السلام وحتى وقتنا الحاضر في تغير مستمر نظرًا لاختلاف الأزمنة والأمكنة وما يستجد من أمور الحياة وشؤونها، وقد أشار اللهُ تعالى لذلك في قوله: {لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ} [المائدة: ٤٨]، وقوله تعالى: {مِّثۡلُهُۥۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيۡنَ ٱلنَّاسِ} [آل عمران: ١٤٠]. ذلك الأمر الذي يتطلب ضرورة مواكبة ومسايرة تلك التطورات والمتغيرات في جميع المجالات الاجتماعية والسياسية والاجتماعية والحضارية بما تتحقق معه مصالح الناس في كل حال وزمان، على الوجه الذي يتفق مع مبادئ الإسلام وتعاليمه.

ومن هذا المنطلق كانت الحاجة ماسَّة للعمل بمقتضى السياسة الشرعية في تدبير الشؤون العامة للناس في الدولة الإسلامية، والذين تعددت احتياجاتهم وتعقَّدت أحوالهم خاصة في هذا العصر الذي تتسارع أحداثه وتتقلب أحواله.

ومن خلال ذلك فإنه يمكن إيجاز أهمية وفوائد العمل بالسياسة الشرعية فيما يلي:

أولًا: إقامة الدين وتحقيق العبودية لله تعالى: فإقامة الدين مقصد أساسي من مقاصد السياسة الشرعية، فالحاكم ونوابه مسؤولون عن تحقيق هذه الغاية. يقول الشيخ ابن تيمية: المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا(١).

ويقول الإمام الشوكاني: الغرض المقصود للشارع من نصيب الأئمة أمران:

أولهما وأهمهما: إقامة منار الدين وتثبيت العباد على صراطه المستقيم ودفعهم عن مخالفته والوقوع في مناهيه طوعًا وكرهًا.

وثانيهما: تدبير المسلمين في جلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم(٢).

قال تعالى: {۞شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ} [الشورى: ١٣] أي كما يقول أبو السعود: أي أقيموا دين الإسلام الذي هو توحيد الله تعالى وطاعته والإيمان بكتبه ورسله وبيوم الجزاء وسائر ما يكون الرجل به مؤمنًا، والمراد بإقامته تعديل أركانه وحفظه من أن يقع فيه زيف أو المواظبة عليه والتشمير له(٣).

ثانيًا: إقامة العدل: فالنظام السياسي الإسلامي يهدف إلى تحقيق العدالة بأوسع معانيها، وفي شتى مجالاتها الاجتماعية والقضائية والإدارية والسياسية والدولية، ويتضمن ذلك حماية الحقوق والحريات والمساواة.

وإقامة العدل في الأرض هي الغاية التي تستهدفها رسالة الإسلام، إذ قال تعالى: {۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ} [النساء: ٥٨]، فالآية تأمر بالعدل بين جنس الناس، لا بين أمة دون أمة أو جنس دون جنس أو لون دون لون.

وكذلك قال تعالى: {وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ} [الشورى: ١٥]، وقال تعالى: {وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ} [الأنعام: ١٥٢] يقول ابن كثير: يأمر تعالى بالعدل في الفعال والمقال، على القريب والبعيد، والله تعالى يأمر بالعدل لكل أحد، في كل وقت، وفي كل حال(٤).

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٨/ ٢٦٢)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة النبوية.

(٢) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني (ص٦٤٦، ٦٤٧)، دار ابن حزم.

(٣) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود (٨/ ٢٦)، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/ ٣٦٥)، دار طيبة للنشر والتوزيع.

وحذَّر سبحانه من ترك العدل أبدًا فقال: {فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْ} [النساء: ١٣٥] قال ابن كثير: أي: فلا يحملنكم الهوى والعصبية وبغضة الناس إليكم، على ترك العدل في أموركم وشؤونكم، بل الزموا العدل على أي حال كان[١]، كما قال تعالى: {وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ} [المائدة: ٨].

وهذه العدالة لا تقوم إلا بترسيخ مفهوم المساواة بين الناس، قال تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ} [الحجرات: ١٣].

فالتفاضل بين الناس إنما يكون بطاعة الله تعالى ورسوله، وهذا ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[٢].

ثالثًا: إصلاح دنيا الناس: وينبع هذا الهدف من رسالة الإسلام، فليس الحكم مجرد إمامة تجمع شمل المسلمين، بل هو مسؤول عن إصلاح دنيا الناس في عالم الاقتصاد والاجتماع والثقافة والتعليم والدفاع إلى جانب الإصلاح السياسي، وهذا هو المراد بالرسالة الإصلاحية للإسلام.

فغاية التشريع الإسلامي هي الإصلاح؛ لأنه ليس لله تعالى من تشريعه إرادة بالناس أو غاية إلا صلاحهم وهدايتهم ورفع الحرج عنهم، كما قال تعالى: {يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَيَتُوبَ عَلَيۡكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ * وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا} [النساء: ٢٦- ٢٧].

كذلك تستهدف الدولة الإسلامية في سياستها الاقتصادية عمارة الأرض وتحقيق سبل العيش الكريم لمواطني الدولة مع تحقيق تكافؤ الفرص والعدالة في توزيع إنفاق الدولة وخدماتها استرشادًا بقوله تعالى: {السَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ} [الحشر: ٧]، ومن هنا كان النظام المالي في الإسلام مليئًا بكثير من التكاليف الشرعية الواردة على الملكية.

رابعًا: مسايرة الأحداث الاجتماعية المتجددة في المجتمع، والقدرة على الوفاء بمتطلبات الحياة المتطورة وشؤونها العامة، وذلك باستنباط الأحكام لكل ما يجدُّ من الوقائع التي ليس لحكمها نص أو إجماع، ولا نظير لمحلها ثبت حكمه بنص أو إجماع، فنقيسه عليه على النحو الذي يحقق مصالح الأمة في كل حال وزمان ومكان بما يتفق ومبادئ الإسلام العامة.

---

(١) السابق (٢/ ٤٣٣).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٥٦٤).

وأحكام الفقه الإسلامي وافية بجميع ما يحتاج إليه العالم في تدبير شؤونه وتنظيم حياته باعتبار الشريعة الإسلامية شريعة عالمية جاءت للناس كافة على اختلافهم وتنوعهم في كل عصر إلى قيام الساعة.

وأحكام الشريعة ثابتة على مر الزمن غير قابلة للتبديل والتغيير، وفي نصوصها من العموم والمرونة ما يحكم الحالات المستجدة لكل جماعة بحيث تتماشى مع اختلاف أحوال الناس وظروفهم، وهذا ما يؤكده قوله تعالى: {ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا} [المائدة: ٣]. وقوله صلى الله عليه وسلم: «تركت فيكم أمرين، لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه»[١].

فالشريعة الإسلامية أحاطت بكل شيء؛ لأنها من لدن حكيم خبير، وتحمل في طياتها كل أسباب التقدم والتطور الدائم للعالم في جميع الأحوال والأزمان، وهي الأقدر على تنظيم وسد حاجات الأفراد والجماعات، والأحفظ على أمنهم وسعادتهم واستقرارهم.

لذا فمن الواجب على من يبحث في علم السياسة الشرعية أن يكون عالمًا بأدلة الأحكام الشرعية وأصولها، واقفًا على عللها المعقولة ومصالحها التي شُرعت من أجلها، وأن تكون لديه القدرة العلمية الكاملة على الموازنة والترجيح عند تعارض الأدلة بحيث يكون صحيح الفهم حسن القصد ليميز بين الصحيح والفاسد[٢].

يقول الشيخ عبد الرحمن تاج رحمه الله: «فباسم السياسة الشرعية يستطيع ولاة الأمر أن يسنوا من النظم والقوانين ما يحقق مصلحتها ويستجيب لداعي حاجاتها العارضة ومطالبها المتجددة مما لا نجد له دليلًا خاصًّا من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا نظيرًا سبق لبعض هذه الأدلة الحكم فيه حتى يمكن أن نربطه به ونقيسه عليه»[٣].

(١) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٨٩٩)، رقم (٣) بلاغًا.

(٢) انظر: الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية للدكتور نبيل الشاذلي (ص٨- ١٠)، بحث بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية الصادرة عن كلية الحقوق- جامعة بني سويف، السنة (١٧)، العدد (١)، يناير ٢٠٠٣م.

(٣) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي للشيخ عبد الرحمن تاج (ص٢٩)، مطبعة دار التأليف، الطبعة الأولى، ١٩٥٣م.

المبحث الثالث

أدلة اعتبار السياسة الشرعية

تمهيد:

إنَّ السياسة الشرعية وإن كان لا يدل على أحكامها الجزئية أدلة خاصة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس إلا أنها مستقاة من منابع الشريعة الأصلية، وقائمة على مبادئها الأساسية، وإذا كانت شيئًا غير الفقه الاصطلاحي المدوَّن الذي استنبطه الفقهاء، فإنها من الفقه الحقيقي الذي يحقق مقاصد الشريعة في رعايتها مصالح العباد، والذي تستقيم به الشؤون العامة في أبوابِ القضاء والفتيا وسَنّ القوانين وغير ذلك من مرافق الأمة.

فأحكام السياسة ليست من الفقهِ العامّ الثابت الذي لا يتحول ولا يختلف باختلاف الأزمنة والأحوالِ، ولكنها من الفقه المرن أو المتحرك -إن صحَّ هذا التعبير- يراعى فيه مسايرة الزمن، ويحقق المطالب التي تتجدد وتتنوع حسب تطورات الأمم وأحوال الأفراد.

والآن نسوق بشيءٍ من التفصيل طرفًا من الوجوه التي تشهد باعتبار السياسة الشرعية، وصحة أحكامها، ووجوبِ الأخذِ بها في مواطنها، غير أن هذه الوجوه منها ما يدل على الاعتدادِ بالسياسةِ الشرعية جملة، ومنها ما يدل على الاعتدادِ بأنواع هي مبادئ ومراجع لأحكامِ السياسة الشرعية الجزئية.

فمن الأول ما يأتي:

أولًا: أنا عهدنا في الشرائع السماوية السابقة أنها كانت تراعي مصالح الأمم وحاجاتِ كل زمن، فكانت تُغيَّرُ في شريعةٍ أحكامٌ من شريعة سابقة من أجل تغير الظروف والأحوال، فقد كان محرَّمًا على بني إسرائيل العمل يوم السبت، وكان محرَّمًا عليهم بعض شحوم الحيوان، بعد أن كان ذلك حلالًا لمن قبلهم، ثم عاد إلى الحلِّ لمن بعدهم، وكان حلالًا أول عهد الإنسان أن يتزوج الرجل بأخته أو عمته، ثم حرم ذلك لما تعدد النسل وتكاثرت أفراد النوع، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون الشريعة الإسلامية التي هي ختام الشرائع مسايرة لأحوالِ الناسِ محققة لمطالبِ الحاجاتِ المتجددة، وإنما يفي بذلك قسم السياسة الشرعية.

وقد عُهد في الشريعة الإسلامية نفسها أنها راعت اختلاف الأحوال فيما شرعته ابتداءً من الأحكامِ، ولذلك شُدِّد في الشهادة ما لم يُشدَّد في الرواية، فاشتُرِط في الأولى ما لم يُشترَط في الثانية، نظرًا إلى ما يكون بين الناس عادة من التنافس والعداوة التي قد تدفع صاحبها إلى الشهادة ولو بغير الحق. وكذلك اشتُرط في الشَّهادةِ على الزنا ما لم يُشترط في الشهادةِ على القتل، واكتُفي في قذف الرجل زوجته بأيمان اللعانِ إذا لم تكن له بينة، ولم يُراعَ في ذلك ما روعي في قذفِ غير الأزواج، نظرًا لاعتبارات ومدارك مبينة في كتب الفقه وأسرار التشريع.

ثانيًا: أن الشريعةَ راعت أيضًا اختلاف الأحوال بما أنشأته من الرخص، فجوزت في حالاتِ الشدَّة أو المرض ترك كثير من أركان الصلاة وشروطها كما في صلاة الخوف، ووسَّعت على المرضع فأعفتها من تطهير بعض النجاسات التي تصيب ثوبها من رضيعها، كما أعفت أصحاب القروح والجراحات من تطهير كثيرٍ من النجاسات، وما ذلك إلا لقصد رفع الحرج والمشقة في الأحكام.

ثالثًا: أن حالة الناس في هذه العصور المتأخرة قد تغيَّرت عما كانت عليه في صدر الإسلامِ، فقد كثر الفساد، وانتشرت في الأممِ أمراض اجتماعية تتطلب من أنواع العلاجِ ما يصلح لهذه الأمم، ويتناسب مع حالها واستعدادها، ليكون أنجع في إزالة تلك العلل والأمراض شريطة ألا يخالف ذلك أصلًا من أصول الإسلام «تحدث للناس أقضيةٌ بقدر ما يُحدثون»، ومن أجل ذلك يقول العلماء في بابِ الشهادةِ: إنه إذا لم يوجد في بلدٍ إلا غير العدول فإنه يقام أصلحهم وأقلهم فجورًا للشهادةِ عليهم[1]، ومثل ذلك يقال في القضاةِ وغيرهم حتى لا تضيع المصالح وتتعطل الحقوق والأحكام، وإذا جاز إقامة الشهودِ وغيرهم من الفسقةِ بسبب عمومِ الفسادِ، جاز التوسع في الأحكامِ السياسيةِ بسببِ فساد الزمان[2].

رابعًا: أن أحكام السياسة الشرعية ترجع في جملتها إلى قاعدةِ التيسير ورفع الحرج، ومبدأ الحكم بالعدلِ، والتواصي بالخيرِ، وأن أمر المسلمين بينهم شورى، يديرونه بما يحقق مصالحهم، ويكفل سعادتهم، وهذه المبادئ محكمة مقررة دلَّ على الاعتدادِ بها الكتاب والسنة: فإن الله تعالى يقول: {يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ} [البقرة: ١٨٥]، {مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٍ} [المائدة: ٦]، {۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ} [النساء: ٥٨]، {وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ} [المائدة: ٨]، {وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ} [العصر: ٣]، {وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ

(١) انظر: الذخيرة للقرافي (١٠/ ٤٦)، دار الغرب الإسلامي- بيروت.

(٢) انظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون (٢/ ١٥٤)، مكتبة الكليات الأزهرية.

شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ} [الشورى: ٣٨]، ويجمع النبي صلى الله عليه وسلم الدين كله في النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.

فرعاية هذه المبادئ العامة، وإجادة فهمها، ومعرفة مواطن تطبيقها كفيلة بأن تفتحَ على الناس أبوابًا واسعةً ينفذ منها كل من له شأن في سياسة الأمم، ومَنْ يَعْنِيه أن تقوم شؤونها على قواعد الصلاحِ والرشادِ.

هذه الوجوه تدل على اعتبار السياسة جملة، وعلى وجوب الرجوع إلى أحكامها في تدبير شؤون العباد، فهي من دينِ اللهِ وشرعه، وهي عدله وهُداه الذي أرشد إليه كتاب الله وسنة رسوله.

يقول ابن القيم: «ومن له ذوق في الشريعةِ واطلاع على كمالاتها، وأنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغايةِ العدلِ الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، عرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها، ووضعها موضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة»[(١)].

هذا هو النوع الأول من الأدلة التي تثبت اعتبار السياسة الشرعية.

أما النوع الثاني:

وهو ما يدل على اعتبارِ أنواعٍ هي مصادر لأحكام السياسة الشرعية، فإنا سنقتصر فيه على ما يفيد الاعتداد بقاعدة القياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع، وقاعدة العرف، ومبدأ الاستحسان، وإنما اقتصرنا على تلك الأنواع لكثرة دورانها، ولرجوع أغلب الأحكام السياسية إليها. وسنفرد لكلٍّ منها مطلبًا خاصًّا.

(١) انظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم (١/ ٧).

المطلب الأول: القياس.

القياس مصدر قاس وقايس، وهو لغة: التقدير، والمساواة. ومنه يقال: قست الأرض بالقَصَبة، وقست الثوب بالذراع، أي قدرته بذلك. وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فهو نسبة وإضافة بين شيئين، ولهذا يقال: فلان يُقاس بفلان، ولا يقاس بفلان، أي: يساويه، ولا يساويه[(١)].

وفي إطلاق الأصوليين والفقهاء يطلق القياس بمعنيين عام وخاص، أما المعنى العام: فهو القياس بمعنى القواعد الشرعية العامة أو الأصل، ومنه قولهم: «السَّلَم شُرِع على خلاف القياس».

وأما المعنى الاصطلاحي الخاص: فهو القياس الأصولي الذي يستعمله الفقهاء والأصوليون، ويعتبرونه دليلًا شرعيًّا كالكتاب والسنة والإجماع، وهو المقصود هنا.

وقد عرَّف الأصوليون القياس بتعريفات عدة، من أجمعها أنه: إلحاق فرع بأصله لعلة جامعة بينهما [(٢)].

آراء الأصوليين في حجية القياس:

يعتبر القياس دليلًا معتبرًا من أدلة الشرع تثبت به الأحكام ويُتَعبَّد الله تعالى به، وأن الرجوع إليه في التعرف على الأحكام الشرعية رجوع إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وحكم بما فيهما، لأن الحكم بالقياس يرجع إلى الكتاب والسنة من ناحية أن القياس مُستنِد في حجيته إليهما.

وقد اتفق الأصوليون على حجية القياس في الأمور الدنيوية، وعلى حجية القياس الصادر من النبي ﷺ، ثم اختلفوا في جواز التعبد به في الأمور الشرعية، والذي عليه جماهير الأصوليين سلفًا وخلفًا جواز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلًا ووجوب العمل به شرعًا[(٣)].

وزاد القفال الشاشي من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة أن العقل مع الأدلة النقلية يدلان على وجوب التعبد به[(٤)].

(١) ينظر: انظر: لسان العرب لابن منظور (٦/ ١٨٧)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي (ص٧٣٣).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة لابن السمعاني (٢/ ٢٨٥)، والمستصفى للغزالي (٢/ ٢٢٨)، والإحكام للآمدي (٢/ ٢٤٦)، (٣/ ١٨٣)، التعريفات للجرجاني (ص٢٦)، ومعجم لغة الفقهاء لمحمد قلعجي (ص١١٥).

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي (٢/ ٢٦٦)، والإحكام للآمدي (٤/ ٩)، وشرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٢٥٩)، وكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٣/ ٤٢٧).

(٤) ينظر: المحصول للرازي (٥/ ٢٢)، والإحكام للآمدي (٤/ ٥)، وشرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٢٤٦)، وبيان المختصر للأصفهاني (٣/ ١٣٥)، وتحفة المسؤول للرهوني (٤/ ١٢٣).

ويرى القاشاني والنهرواني وجوب العمل بالقياس في صورتين اثنتين ويحرم فيما عداهما، فالصورة الأولى أن تكون العلة منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيحائه. والصورة الثانية أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل[١].

ومذهب الظاهرية نفي حجية القياس شرعًا، وجوازه عقلًا، وتعللوا بأن الشرع ورد على وجوه لا يجوز القياس معه؛ لأن النصوص عندهم قد استوفت كل جوانب الحياة فلا حاجة معها إلى القياس[٢].

وشذ النَّظَّام فأنكر القياس جملة متعلِّلًا بأن الشرع جاء بالتفرقة بين المتساويين والتسوية بين المتفرقين، والقياس قائم على التسوية بين المتماثلين، فاعتبره النظَّام مصادمًا لقواعد الشرع[٣].

وقد فنَّد الجمهور أدلة منكري القياس بما لا يتسع المقام لذكره، والذي يهمنا هنا التركيز على استدلال الأصوليين بالمصلحة على حجية القياس وعلى أي وجه كان ذلك.

أثر القياس في السياسة الشرعية:

يمكن أن نتوصل إلى علاقة القياس بالسياسة الشرعية من خلال أحكام لوقائع مصلحية ليس عليها نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ويتم التوصل إلى هذه الأحكام عن طريق تعدية حكم بعينه من محل النص إلى غير محل النص، وهو الواقعة غير المنصوص عليها، وذلك نظرًا للاشتراك بين الواقعة المنصوصة والواقعة غير المنصوصة (المستجدة) في علة الحكم (المصلحة) وهو القياس، وهذه الأحكام لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص إنما الذي يتغير هو مناط الحكم فيها.

ومن شواهدها نذكر الآتي:

١- قتال مانعي الزكاة قياسًا على تاركي الصلاة بجامع أن كلًّا منهما من أركان الإسلام، ثم كان هذا إجماعًا من الصحابة رضي الله عنهم، فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أبو بكر الخليفة ارتد من ارتد من العرب وامتنعوا عن أداء الزكاة، فقرر أبو بكر مقاتلتهم فاعترض عليه عمر

(١) ينظر: المستصفى للغزالي (ص٢٩٩)، والمحصول للرازي (٥/ ٢٢)، ونفائس الأصول للقرافي (٧/ ٣٠٩٤)، والفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي (٢/ ٢٢١).

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم (٣/ ٣٢٢)، والتبصرة للشيرازي (ص٤٢٣).

(٣) ينظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٧٤٦).

بن الخطاب فقال له: كيف تقاتلهم، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[١]. فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم على منعه، فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن شرح الله صدري فعرفت أنه الحق[٢].

وقد كان رأي أبي بكر بالفعل في حرب المرتدين رأيًا صائبًا، وهذا من السياسة الشرعية على أساس مصلحة الإسلام والمسلمين.

ومن هنا فإنه يمكن القول أن أبا بكر رضي الله عنه هو رجل المرحلة اختاره الله تعالى لهذه المهمة الصعبة فاستطاع بفضل الله ثم بحنكته السياسية أن يتخذ القرار الحاسم الصائب الذي أنقذ الإسلام والمسلمين، بل أنقذ الجزيرة العربية بأسرها من أن تعود فيها الجاهلية الفاسدة مرة أخرى[٣].

٢- إجماع فقهاء الصحابة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه كان سنده القياس على تقديم النبي صلى الله عليه وسلم إياه في الصلاة في مرض وفاته، لذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إن النبي قدَّمه في الصلاة التي هي عماد الدين فارضَوْا لدنياكم ما رضيه رسول الله لدينكم».

وقال علي بن أبي طالب: «مرض النبي ليالي وأيامًا يأتيه بلال فيؤذنه بالصلاة، وهو يرى مكاني فيقول: ائت أبا بكر فليصل بالناس، فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم نظرت في أمري فإذا الصلاة عظم الإسلام وقوام الدين فرضينا لدنيانا مَنْ رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فبايعنا أبا بكر»[٤].

وإجماع الصحابة هذا يُعد من السياسة الشرعية على أساس مصلحة الأمة من خلال الحفاظ عليها من الفرقة والفوضى[٥].

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٥)، ومسلم، رقم (٢٢).

(٢) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (١٢/ ٢٧٦).

(٣) أثر المصلحة في السياسة الشرعية للدكتور صلاح الدين النعيمي (ص١٥٣، ١٥٤)، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٤) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر (٢٢/ ١٢٩)، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب.

(٥) أثر المصلحة في السياسة الشرعية (ص١٥٤).

المطلب الثاني: المصالح المرسلة.

المرسَل لغةً: اسم مفعول من أرسلَ، يقال: أرسل الشيءَ إذا أطلقه وأهمله، فالإرسال هو الإطلاقُ والإهمال والتَّخلية[(١)].

والمصلحة المرسلة اصطلاحًا: المصلحة التي لم يَشْرع الشارع حكمًا لتحقيقها ولم يدلَّ دليلٌ شرعي على اعتبارِها أو إلغائها[(٢)]، ذلك أنَّ تشريع الأحكام قد قَصَدَ فيما يقصد لتحقيق مصالحِ الناس، أي: جلب نفعٍ لهم أو دفع ضررٍ أو رفع حرجٍ عنهم، ومصالحُ الناس لا تنحصر جزئياتُها ولا تتناهى أفرادُها، فهي تتجدَّد بتجدُّد أحوال الناس وتتطوَّر باختلاف البيئات، وتشريعُ الحكمِ قد يجلب نفعًا في زمن وضررًا في آخر، وفي الزَّمن الواحد قد يَجْلب الحكمُ نفعًا في بيئة، ويجلب ضررًا في بيئة أُخْرَى.

فالمصلحة المرسلة إذن هي المنفعة الملائمة لمقاصد الشارع من غير دليل لها بالاعتبار أو الإلغاء.

وهذا التعريف يحدد المنفعة والمفسدة، فكل منفعة ملائمة لمقاصد الشارع وتؤدي إلى المحافظة على مقصود الشارع هي منفعة مقبولة جلبها موافق وملائم لأحكام الشارع، وكل مفسدة دفعها يؤدي إلى المحافظة على مقصود الشارع، فدفعها موافق وملائم لأحكام الشارع.

حجية العمل بالمصالح المرسلة:

اختلف العلماء في اعتبار المصلحة المرسلة أو عدم اعتبارها كدليل شرعي، وما يُنسب إلى العلماء من الاضطراب في القول فيها مردُّه لأسباب كثيرة لخصها الدكتور البوطي فيما يلي:

أولًا: أنهم لم يحددوا المقصود باعتبار الاستصلاح أو عدم اعتباره عند نقلهم الخلاف والنزاع فيه.

ثانيًا: عدم التثبت والتأكد من الآراء المسندة إلى مالك، والتي قيل عنه بسببها: إنه أفرط واسترسل في الأخذ بالمصالح المرسلة حتى لم يلتفت فيها إلى ضرورة ملاءمتها لأصول ومقاصد الشارع.

ثالثًا: ما استفاض من إنكار الشافعي رحمه الله للاستحسان وقوله عنه: إنه أخذ بالتشهي وتشريع بمحض الرأي[(٣)].

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٣٩٢)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي (١/ ١٠٠٦) مادة (أرسل).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص٣٩٣)، والاعتصام للشاطبي (٣/ ١٢)، وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف (ص٧٤).

(٣) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (ص٣٩٩- ٤٠٦)، مؤسسة الرسالة.

اختلف العلماء في الأخذ بالمصالح المرسلة وعدم الأخذ بها على ثلاثة مذاهب:

- الأول: منع التمسك بها مطلقًا، وإليه ذهب الجمهور.
- والثاني: الجواز مطلقًا، وهو المحكي عن مالك. قال الجويني في «البرهان»: وأفرط في القول بها حتى جرَّه إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لها مستندًا، وقد حكي القول بها عن الشافعي في قوله القديم، وقد أنكر جماعة من المالكية ما نُسب إلى مالك من القول بها، ومنهم القرطبي. وقال: ذهب الشافعي، ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها، وهو مذهب مالك، قال: وقد اجترأ إمام الحرمين الجويني، وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الوصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه.
- والثالث: إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي جاز بناء الأحكام عليها، وإلا فلا. وحكاه ابن برهان في «الوجيز» عن الشافعي، وقال: إنه الحق المختار[١].

ولكن المحققين من العلماء قد ذهبوا إلى أن جميع المذاهب قد أخذت بالمصلحة المرسلة ولكنها عملت بها تحت مسميات عدة، فهم وإن لم يعتمدوها في مصادرهم بهذا الاسم إلا أنهم أخذوا بها في فروعهم الفقهية العديدة، فهي قد ترد عند الحنفية باعتبارها نوعًا من الاستحسان، وعند الشافعية باعتبارها مسلكًا من مسالك العلة في القياس، وهو المناسبة أو المعنى المناسب. وقد قال الشوكاني في بيان هذا النوع من المناسب: «وهو ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بالمصالح المرسلة. وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به، قال الزركشي: وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك»[٢].

ويقول الإمام القرافي: «إن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدًا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»[٣].

وقال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحًا على غيره من الفقهاء، في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما[٤].

(١) انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول للإسنوي (ص٣٦٤)، دار الكتب العلمية- بيروت، البحر المحيط للزركشي (٨/ ٨٣- ٨٦)، دار الكتبي، البرهان في أصول الفقه للجويني (٢/ ١٦١)، دار الكتب العلمية- بيروت، إرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ١٨٤).

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ١٣٤).

(٣) شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص٤٤٦)، شركة الطباعة الفنية المتحدة.

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي (٨/ ٨٤).

ويقول إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول[١].

ومن الآراء الفقهية عند الشافعية والتي كان مستندهم فيها هو المصلحة المرسلة تجويزهم إتلاف الحيوان والشجر والنبات الذي يقاتل عليه الكفار، وذلك لحاجة الظفر على الأعداء، مع أنه ليس في هذا نص واضح وصريح، وكذلك جوَّز بعضهم أخذ نبات الحرم لعلف البهائم لما يلحق الحجيج من الحرج لو لم يبح لهم، ولا بأس عندهم بتضبيب الإناء بالفضة للحاجة دون ضرورة مع عموم النهي عن استعمال الفضة، ويفتون بالأكل من الغنيمة في دار الحرب مع ورود النهي عن الانتفاع بها قبل القسمة مستندين في ذلك إلى الحاجة، وقد أطلقوا الجواز فلم يقيدوه بحال الضرورة[٢].

وكذلك للإمام أبي حنيفة فتاوى كان مستنده فيها العمل بالمصلحة المرسلة، منها: قوله بحرق المتاع والغنائم إذا عسر نقلها إلى بلاد الإسلام، فقد روى أبو يوسف عن الإمام: «إذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك»[٣].

وهي فتوى ملحوظة فيها رعاية مصلحة المسلمين بدفع المفسدة التي تترتب على ترك هذه الغنائم في أيدي أعدائهم ينتفعون بها.

مجال العمل بالمصالح المرسلة:

لا تجري المصلحة المرسلة في باب العبادات؛ لأن الشارع قصد بها الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها، فإن وجد شيء من ذلك فالوقوف عنده لازم، لا تعدية ولا قياس.

ثم إن العبادات حق الشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته فيأتي به العبد على ما رسم له[٤].

(١) انظر: البرهان للجويني (٢/ ١٦١)، إرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ١٨٥).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر (ص٨٤)، دار الكتب العلمية.

(٣) الرد على سير الأوزاعي للإمام أبي يوسف (ص٨٣)، لجنة إحياء المعارف النعمانية- حيدر آباد الدكن- الهند.

(٤) انظر: تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي (ص٢٩٦)، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.

ويجري العمل بالمصلحة المرسلة في باب المعاملات؛ لأن الشارع نظر إليها أولًا من جهة تحصيل المصالح للأنام، وهو الأصل فيها، وذلك أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع -عكس العبادات- وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا في وادي المصالح، ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة وبطائفة خاصة وبإقليم خاص وفي زمن خاص.

وحاشا لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم.

ثم إن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات، فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير، وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات، وأما عباداتهم فضلَّت فيها عقولهم، ولهذا هدمت الشريعة غالبها إلا ما نُقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام(١).

أدلة حجية المصالح المرسلة والعمل بها:

١- إن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام، وهذا يوجب الظن باعتبار هذه المصلحة لكونها فردًا من أفرادها، فوجب العمل بهذا الظن(٢).

٢- إن الاجتهاد عند عدم النص الذي أقرَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه معاذ بن جبل حين قال: «أجتهد رأيي ولا آلو» كما يكون بقياس النظير على نظيره يكون بتطبيق مبادئ الشريعة والاسترشاد بمقاصدها العامة، والعمل بالمصالح المرسلة لا يخرج عن هذا؛ لأن العمل بها يحقق مصالح العباد من جلب نفع أو دفع ضرر، وهذه المصالح هي مقصود الشارع من شرع الأحكام(٣).

٣- إن الصحابة رضي الله عنهم عملوا أمورًا لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار، وذلك نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك تدوين الدواوين، واتخاذ السجن فعل ذلك عمر رضي الله عنه. وهدم الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتوسعة فيه عند ضيقه، وتجديد الأذان الأول في الجمعة، فعل ذلك عثمان رضي الله عنه، كل ذلك لمطلق المصلحة(٤).

---

(١) انظر: السابق (ص٢٩٦، ٢٩٧).

(٢) تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي (ص٢٧٣).

(٣) المدخل للفقه الإسلامي للدكتور حسن علي الشاذلي (ص٤٨٩)، دار الكتاب الجامعي- القاهرة، ١٩٨٨م.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٢١٣)، مؤسسة الرسالة.

٤- إن النصوص لا تراد إلا لمعانيها، والمعاني ليست جميعها منصوصة على سبيل التعيين؛ ولذا لا يمكن التمسك بالنصوص وحدها أو الأصول بمفردها؛ لأنها غير وافية من حيث الدلالة على حكم كل واقعة بعينها، ومعانيها الجزئية لا تفي بهذا أيضًا، وإذن فلا بد من الاستمساك بالمعاني الكلية التي لا ترجع إلى أصل معين ولا تستند إلى نص واحد، وهي المصالح المرسلة(١).

٥- إن مصالح الناس تتجدد ولا تتناهى، فلو لم تشرع الأحكام لما يتجدد من مصالح الناس، ولما يقتضيه تطورهم، واقتصر التشريع على المصالح التي اعتبرها الشارع فقط، لعطلت كثير من مصالح الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة، ووقف التشريع عن مسايرة تطورات الناس ومصالحهم، وهذا لا يتفق وما قصد بالتشريع من تحقيق مصالح الناس(٢).

أثر المصالح المرسلة في السياسة الشرعية:

تهدف الشريعة الإسلامية إلى تحقيق مصالح الناس؛ لأنها لم توضع إلا لمصلحتهم، لقوله تعالى: {مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: {يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ} [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: {لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا} [الطلاق: ٧]، فهي شريعة صالحة لكل زمان ومكان.

ومصالح الناس وأحوالهم تتغير وتتجدد بتغير الزمان وتجدد الأحوال، فيلزم تبعًا لذلك تبدل الأحكام تبعًا لتبدل المصالح التي شُرعت لها.

فالمصالح المرسلة من أهم المصادر الشرعية، والذي يمكن أن يمدنا بالأحكام اللازمة لمواجهة وقائع الحياة المتجددة.

فبواسطة هذا المصدر يمكن للعلماء الذين لديهم دراية واسعة بروح الشريعة ومبادئها العامة أن يسنوا للأمة الأحكام والنظم التي تحقق مصلحتها وتلبي حاجاتها العارضة ومطالبها المتجددة إذا لم يجدوا لها دليلًا خاصًّا من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس.

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للدكتور حسين حامد حسان (ص٣٥٦، ٣٥٧)، ١٩٨١م.

(٢) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع لعبد الوهاب خلاف (ص٨١)، مطبعة المدني «المؤسسة السعودية بمصر».

ومن أمثلة هذه الأحكام: فرض ضرائب على الأغنياء إذا استدعت حاجة الدولة ذلك بأن لم يوجد في خزانتها مال يكفي لمواجهة النفقات الضرورية كحاجة الجند، وإصلاح المرافق العامة ونحو ذلك. وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي المالكي: «إذا قدرنا إمامًا مطاعًا مفتقرًا إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار أو غير ذلك، كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب، وذلك يقع قليلًا من كثير بحيث لا يجحف بأحد ويحصل الغرض المقصود. وإنما لم يُنقَل مثل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا، فإن القضية فيه أحرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك لانحلَّ النظام وبطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار»[1].

ومن تطبيقات المصلحة المرسلة المعاصرة التي لها أثر في السياسة الشرعية: قضية تحديد الأجور وتحديد ساعات العمل، ورعاية العاملين صحيًّا واجتماعيًّا وما أشبه ذلك من الأنظمة اللازمة لضمان انتظام سير العمل، وصيانة حقوق العاملين وحمايتهم من الاستغلال.

ومنها: جواز التسعير إذا تعدَّى التجار ثمن المثل واستغلوا حاجة الناس إلى ما بأيديهم من السلع فإنهم يُجبَرون على المعاوضة للمصلحة الراجحة أو لدفع الضرر العام، فإن كان ارتفاع الأسعار بسبب ظروف العرض والطلب ولا دخل للتجار في الأسعار فلا حاجة حينئذٍ للتسعير.

ومن تطبيقات المصلحة المرسلة في مجال السياسة الشرعية كذلك: التنظيمات والأحكام التي تتعلق بشؤون الإدارة التي تنظم مصالح المجتمع، مثل: إنشاء المؤسسات اللازمة للمشاريع الاجتماعية كتخطيط الأراضي وبناء الجسور وتعبيد الطرق وإنشاء المستشفيات وغيرها، وكذلك استحداث أنظمة خاصة لتنظيم السير في الطرق الداخلية والخارجية، وذلك منعًا للدهس والاصطدام وصيانةً لأرواح الناس، وكذلك إلزام الناس بحمل الهويات الشخصية أو العائلية، والإلزام بقواعد خاصة في استخراج جواز السفر والخروج من البلاد ودخولها، وغير ذلك من الأمور التي سكت الشارع عنها، ولا يوجد لها أصل معين تقاس عليه، وكان في تشريع الحكم تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة.

(١) الاعتصام للشاطبي (٣/ ٢٢، ٢٣)، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع- المملكة العربية السعودية.

المطلب الثالث: الاستحسان.

الاستحسان لغةً: استفعالٌ من الحُسن، وهو عدُّ الشيء واعتقادُه حسنًا[١].

أما الاستحسان اصطلاحًا فلم يختلف الفقهاءُ وأهل الأصولِ في شيء من القواعد مثلما اختلفوا في مسألة الاستحسان: اختلفوا في معناه، وفي حكمه، وتضاربت أقوالهم في ذلك تضاربًا واسعًا، كما أن أغلب ما ورد من تعريفاته -سواء ما يُنسب منها إلى الحنفية وما يعزى إلى المالكية- لا يخلو عن قصورٍ وإبهامٍ.

ومن تعريفات الاستحسان: أنه العدول عن موجب قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منه[٢].

ويقرب من ذلك قول بعض الحنفية: قياس خفي في مقابلة قياس جلي لقوة علته[٣].

وعرفه بعض المالكية: بأنه العمل بأقوى الدليلين[٤].

وبعضهم قال: هو العمل بالمصلحة الجزئية في مقابلة القياس[٥].

وقيل: إنه هو العدول عن مقتضى الدليل إلى العادة للمصلحة، كما في مسألة دخول الحمام، والشرب من السقاءِ، من غير تعيين مدة المكث في الحمام، ولا قَدْر ما يُستهلك من الماء[٦].

وهي تعريفاتٌ قاصرةٌ لا تشمل جميع أنواع الاستحسان الذي يقول به الحنفية أو المالكية كما هو ظاهر.

وهناك تعريفات كثيرة، بعضها فيه قصور، وبعضها فيه إبهام، ونرى أن نقتصرَ على تعريفٍ لأبي الحسن الكرخي، جمع كل أنواع الاستحسان، إذ قال: «هو العدول في مسألةٍ عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجهٍ هو أقوى»[٧].

هذا التعريف يصور أصدق تصوير معنى الاستحسان، ويرشد إلى الفارق بينه وبين المصلحةِ المرسلةِ، فإنه نبه إلى أن الاستحسان في جميع أنواعهِ يقتضي أن يكون للمسألةِ التي يحكم به فيها

(١) ينظر: مختار الصحاح لأبي بكر الرازي (ص٧٣)، والمعجم الوسيط (١/ ١٧٤) مادة (حسن).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٥٧)، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق.

(٣) تشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (٣/ ٥٧)، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث- توزيع المكتبة المكية.

(٤) الذخيرة للقرافي (١/ ١٥٥)، دار الغرب الإسلامي- بيروت.

(٥) انظر: الفروق للقرافي (٤/ ١٤٦)، عالم الكتب.

(٦) انظر: تشنيف المسامع (٣/ ٤٣٩).

(٧) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري (٤/ ٣)، دار الكتاب الإسلامي، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٥٨).

نظائر محكوم فيها على خلاف ذلك، وأن قطع هذه المسألة عن نظائرها واختصاصها بحكمها إنما هو لمعنى يوجب ذلك، غير متحقق في تلك النظائر.

أما المصلحةُ المرسلةُ فليس لمحلها نظائر محكوم فيها على خلافِ ما تقتضيه المصلحة في ذلك المحل، فليس في مراعاة المصلحة استثناء من حكم قاعدة عامة، ولا عدول بمحلها عما يقتضيه قياس.

وقبل أن نتكلم على أنواعِ الاستحسانِ نشير إلى شيءٍ ينبغي التنبيه إليه، وهو أنه يرد دائمًا في كُتبِ الحنفية مقابلة الاستحسان بالقياس، فيقولون: إن حكم كذا ثبت استحسانًا على خلاف القياس، ثم لا يقررون في المسألة قياسًا يعينون فيه الأصل المقيس عليه على الوجه المعروف في القياس المصطلح عليه.

من أجل هذا نقول: إن هذا شيءٌ يختلف باختلاف المواطن، ففي بعضها يصح أن يكون المراد بالقياسِ ذلك القياس الاصطلاحي نفسه، وعدم تعيين الأصل المقيس عليه إنما هو للاكتفاءِ بظهور العلة، وكثرة المَحالّ المحكوم فيها على وفق ما يقتضيه القياس في محل الاستحسان، وفي بعضٍ آخر يمكن أن يكون المراد بالقياس الحكم الكلي الذي عُلم ثبوته في المَحالّ المختلفة، كالحكم بأن بيع المعدوم لا يصح، وبيع الغَرر لا يجوز.

فإذا تحقق أحد هذين المعنيين في جزئية عارضة، صح أن يقال فيها: إن القياسَ عدم جوازها، أي أن المعقول المعهود عن الشارعِ من تتبع أحكامه في الجزئيات الكثيرة، يقتضي عدم الجواز في تلك الجزئية العارضة.

أنواع الاستحسان:

يتنوع الاستحسان إلى الأنواع الآتية:

- الأول: الاستحسان بالنص: وذلك بأن يقتضي القياس أو القاعدة العامة حكمًا في مسألة، فَيَردُ النص فيها على خلافه، كما في السَّلم، فإن مقتضى القواعد والقياس فيه أنه لا يجوز لكون المبيع فيه معدومًا وقت العقد، لكن ورد النص بجوازه على خلاف ذلك، فإن قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»[1] يدل من غير شك على جواز السَّلَم.

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٢٤٠).

◈ الثاني: الاستحسان بالإجماع: ويمثل الفقهاء له بالاستصناع، فإن الأصل فيه عدم الجواز، للمعنى الذي قلناه في السَّلَم، لكنه قد جرى التعامل به في كل زمان، من غير أن ينكره أحدٌ من أهلِ العلمِ، بل أغلب الظن أنه قد تعامل به أهل العلم أيضًا. وهو إجماعٌ مبنيٌّ على مُراعاةِ الحاجة، ودفع الضرر اللازم على منعه.

وقد جاء في «البدائع» ما خلاصته: إن الاستصناع جائزٌ على خلافِ القياس، فإنه بيع ما ليس عند الإنسان لا على وجه السَّلَمِ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السَّلَمِ، أي فجواز الاستصناع ليس ثابتًا بالدليل الذي أجاز السَّلَم، إذ حقيقة السَّلَم مغايرة لحقيقة الاستصناع[١]، وإنما ثبوته بالإجماع بناءً على رعاية المصلحة، ودفع الضرر والحرج، فإن الحاجة تدعو إليه؛ لأن الإنسان قد يحتاج إلى خُفٍّ أو نعلٍ من جنسٍ مخصوص على صفة مخصوصة، وقلما يتفق وجود ذلك مصنوعًا، فيحتاج إلى أن يستصنع، فلو لم يجز لوقع الناس في الحرج.

وقال الكاساني أيضًا: «إن القياس يقتضي عدم جواز الاستصناع، وإنما جوازه استحسانًا لتعامل الناس»[٢].

ومن هذا يتبينُ أن جوازَ الاستصناع لم يكن إلا من طريقِ الاستحسان، وأن اقتناع المجتهد بجوازِهِ مرجعه النظر إلى حاجةِ الناسِ، وأنها تتطلب هذا النوع من البيوع، لما يحصل من المصلحةِ أو يدفعُ من الضررِ، وأن جريان التعامل به بين الناس شاهدٌ قوي بهذه الحاجة، وأن إجماع المجتهدين عليه وتقريرهم إياه إنما كان بناءً على هذا المعنى، فهو جائز؛ لأن الناس تعارفوه، والحاجة ماسة إليه، مع عدم مصادمته أصلًا من الأصولِ العامة في الشريعة، بل هو محقق لهذه الأصول، فإن المقصود منها هو تحصيل المصالح، ودفع المضار والمفاسد.

وإذا كان المسلمون -فيما بعد العصر الذي استقرَّ فيه هذا الإجماع- يكتفون به في الاستدلال على جواز الاستصناع، فذلك لا يمنع أن نقول: إن الإجماع سبيله الاستحسان، وقائم على مراعاة المجتهدين حاجة الناس ورفع الحرج عنهم.

---

(١) يفرق الفقهاء بين السَّلمِ والاستصناع بأن الأول لا بد فيه من ذكر الأجل، وتعجيل الثمن بخلاف الاستصناع، وأيضًا أن الاستصناع عقدٌ على مبيعٍ في الذمة يكون من صنع الصانع بناءً على هذا العقد، حتى لو أحضر الصانع شيئًا ليس من صُنعهِ، أو كان مما صنعه قبل العقد، ورضي به المستصنع لم يكن ذلك استصناعًا، بل ينقلب بيعًا حاضرًا بالتعاطي، فأما السَّلَم فيما يصنع فلا يلزم فيه أن يكونَ المبيع من صنعة البائع.

(٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٥/ ٢، ٣)، دار الكتب العلمية.

- الثالث: الاستحسان بالقياس الخفي: وهذا القياس الخفي يترجح على القياسِ الظاهرِ الجلي، إذا كان أقوى منه أثرًا وأصح باطنًا، وذلك كما في سؤر سباع الطير، فإن القياسَ الظاهرَ يقتضي نجاسته، إلحاقًا له بسؤر سباع البهائمِ، بجامعِ أن كلًّا من سِباع الطير وسباع البهائم نجس اللحم، والسؤر معتبر باللحم الذي يتولد منه اللعابُ، فكل ما كان لحمه نجسًا كان سؤره كذلك، قالوا: والدليل على نجاسة لحم هذه السباع جميعها أنه محرم أكله، وتحريم ما هو صالح في ذاته للغذاء إذا لم يكن لمعنى التكريم كما في الإنسان، ولا بسببِ خبثهِ طبعًا كما في السلحفاة، فإنه يكون بسبب النجاسة، وحاصل هذا القياس الظاهر أن سؤر سباع الطير نجس، لنجاسة لحمه كسباع البهائم، لكن الاستحسان -وهو القياس الخفي- يقتضي طهارته، بالحملِ على سؤرِ الإنسان، بجامعِ أن كلًّا من سباع الطير والإنسان لا يلعق بلسانه الماء، ولا يختلط لعابه به حالة الشرب، فإن الطيرَ يتناول الماء بمنقارهِ، وهو عَظمٌ طاهر غير مجاورٍ لنجاسة، فلا ينجس الماء باتصالهِ به في الشربِ، وإذا كان السؤر معتبرًا باللحمِ طهارة ونجاسة فنجاسةُ سؤر سباع البهائم إنما هي بسبب لعابها ورطوبة أفواهها المتولدة من اللحم النجس، واتصال ذلك بالماء، فليست العلةُ في تحريمِ سؤر سباع البهائم هي مجرد أنها غير مأكولةِ اللحمِ، بل هي مخالطة الرطوبة واللعاب النجس بالماء، فإنها تلعق الماء بألسنتها، فالعلة الظاهرة اللائحة في القياسِ الأولِ -وبها كان هذا القياس جليًّا- قد تبين بالتأملِ فسادها أو قصورها في حكمِ الأصل، والعِلةُ الحقيقية في حكمه هي ما ذكرنا، وهي غير متحققة في المقيسِ، فيكون الحكمُ بطهارةِ سؤر سباع الطير لعدمِ تحقق علة النجاسة فيه، وليس من باب تخصيص علة القياس الذي اختلف فيه الفقهاء.

غير أنه قد يقال: إذا كان هذا القياس لا يقضي بنجاسةِ سؤر سباع الطير فهذا السؤر نجسٌ من حيث إن هذه السباع تقع غالبًا على الجيف، وتأكل النجاسات، فتتنجس مناقيرها التي تتصل بالماء في الشرب.

ويجاب عن هذا بأن شأنَ الطيورِ أيضًا أنها بعد الأكل تدلك مناقيرها بالأرضِ أو الشجر، فتطهر بذلك؛ لأنها عظم أملس لا تتخلله النجاسة.

ولاحتمال وجود أثر لما تأكل من النجاساتِ على مناقيرها، قيل بكراهة سؤرها، ولم يحكم بنجاسته، لعدم تحقق ذلك، كما قيل في الدجاجة المخلاة، حتى لو رؤي الطائر يقع على الماءِ من فور أكله النجاسةَ، فإنه يحكم بنجاسة سؤره من غير تردد.

هذا ويتبين مما قلنا هنا أن الاستحسانَ الذي يتمثل في قياسٍ خفيٍّ هو الراجح، وهو الذي يجب أن يُعملَ به، ويُترَك من أجلهِ القياس الجلي.

غير أنه ينبغي التنبيه إلى أن رجحانه ليس لخفاءِ علته وظهورها في القياس الجلي، وإنما ذلك لأنه أصح باطنًا، وأقوى أثرًا من ذلك القياس.

- الرابع: الاستحسان بمراعاةِ الضرورةِ وعموم البلوى، ومن أجل هذا قال الفقهاء بطهارة آبار الفلوات، رغم ما يقع فيها من قليل بعر الحيوان أو روثه، مما لا يتساهل فيه هؤلاء الفقهاء في غير هذا الموطن، نظرًا للضرورةِ، وعدم إمكان التحرز منه إلا بحرجٍ ومشقةٍ عظيمة، فالحكم بطهارة هذه الآبار استحسان على خلافِ ما يقضي به القياس.

ومن ذلك أيضًا: ما قاله فقهاء الحنفية في تطهيرِ الآبارِ والحياض التي تقع فيها نجاسة مغلظة متفق على القولِ بنجاستها، فإن القياسَ يقتضي نجاسة تلك الآبار والحياض، وأنها لا تطهر أبدًا بنزح الماء، وذلك أن نزح بعض الماء الموجود في البئر أو الحوض لا يطهر الباقي فيهما كما هو واضحٌ، ونزح قدر جميع الماء المتنجس لا يفيد طهارة ما ينبع في أسفلِ البئر أو يلقى في الحوض من ماءٍ جديد، فإنه لا بد أن يلاقي نجسًا في قاع البئر والحوض وجدرانهما، فيتنجس بذلك، لكنه حكم بطهارتهما إذا نزح قدر ما فيهما من الماء للضرورة وعموم البلوى، على خلاف ما يقضي به القياس(١).

قد يقال: إن هذا يرجع إلى الاستحسان بالإجماع، فإن المجتهدين أجمعوا على أن نزع ماء البئر المتنجسة يطهرها.

والجواب: أن ذلك لا يمنع من التمثيلِ به للاستحسانِ بمراعاةِ الضرورةِ أيضًا، والضرورة لها آثارها في الأحكام بشهادة الكتاب والسنة والإجماع، فيكون ذلك من باب تعدد الأدلة على طهارة الآبار والحياض.

على أن اجتهادَ المجتهدين الأولين، وحكمهم بطهارة هذه الآبار والحياض -قبل انعقادِ الإجماعِ- إنما كان بناء على مراعاة هذه الضرورة، فهي وحدها الدليل على الطهارة حينئذٍ.

وقد يتمثل الاستحسان في مراعاةِ العرفِ والعادة، كما يتمثل في مراعاة الحاجة التي لا تبلغ مبلغ الضرورة، وذلك مثل ما قدمناه من بيعِ الشِّربِ، والاستئجار على حمل شيءٍ أو نسج ثوب بجزء من المحمول والمنسوج، وكدخول الحمام والشرب من السقاء من غير تعيين مدة المكث في الحمامِ، ولا قدر ما يستهلك فيه، أو ما يشرب من الماء.

وهذان النوعان من الاستحسان يصح أن يمثل لكل منهما بجميع هذه الأمثلة كما هو ظاهر.

(١) انظر: العناية شرح الهداية للبابرتي (١/ ٩٨)، دار الفكر، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لشيخي زاده (١/ ٣٣)، دار إحياء التراث العربي.

أقوال العلماء في حجية الاستحسان:

سبقت الإشارة إلى أن حجية الاستحسان تباينت فيها أقوال العلماء، فالإمام الشافعي يقرر في الرسالة أنه لا يجوز القول بغير خبر ولا قياس، وأن الاستحسان في مقابلةِ القياسِ كالاستحسان في مقابلةِ الخبرِ، لا يسوغ شيء منهما. ويصرح بأن الاستحسان تعسف وتلذذ[١].

وكذلك ينكر ابن حزم الاستحسان، ويطنب في القول، ويشتد في الإنكار، فيقول: «ومن المحال أن يكونَ الحق فيما استحسنَّا دون برهان؛ لأنه لو كان كذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق، ولتضادت الدلائل، وتعارضت البراهين، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلافِ الذي قد نهانا عنه، وهذا محال؛ لأنه لا يجوز أصلًا أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قولٍ واحدٍ، على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم، ونحن نجد الحنفيين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون، ونجد المالكيين قد استحسنوا قولًا قد استقبحه الحنفيون، فبطل أن يكونَ الحق في دين الله عز وجل مردودًا إلى استحسان بعض الناس، وإنما كان يكون هذا -وأعوذ بالله- لو كان الدين ناقصًا، فأمَّا وهو تام لا مزيد عليه، مبين كله، منصوص عليه أو مجمع عليه، فلا معنى لمن استحسن شيئًا منه أو من غيره، والحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس، فصح أن الاستحسانَ شهوة واتباع للهوى وضلال»[٢].

وإزاء هذا يقول «أصبغ بن الفرج» المالكي: «الاستحسان في العلمِ يكون أغلب من القياس»[٣].

وينقل ابن القاسم عن الإمام مالك قوله: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»[٤].

ويحكي محمد بن الحسن أن الإمام أبا حنيفة كان يناظرُ أصحابه في المقاييس، فينتصفون منه ويعارضونه، حتى إذا قال: أستحسن، لم يلحقه أحد منهم، لكثرة ما يورد في الاستحسانِ من المسائلِ فيذعنون جميعًا ويسلمون له.

ويتلخص من ذلك ومما قاله العلماء في هذا الباب: أن الاستحسان يقول به الحنفية والمالكية، ويقول به الحنابلة أيضًا على ما حفظه الآمدي وتبعه فيه ابن الحاجب، وهو ما قرره الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع، ووافقه عليه العطار فيما نقله في حاشيته، غير أن ابن السبكي يقصر القول به على الحنفية، ويصرح بأنه ينكره الباقون، ونحن لا نستطيع موافقته في هذا، ولا سيما ما يتصل منه

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق الشيخ أحمد شاكر (ص٥٠٤-٥٠٧)، مكتبه الحلبي- القاهرة، الطبعة الأولى.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١٧/٦)، دار الآفاق الجديدة- بيروت.

(٣) السابق (١٦/٦).

(٤) السابق نفسه.

بالمالكية، مع ما قدمناه عن أصبغ وعن ابن القاسم، ومع ما هو مشهور عن المالكية من القول به شهرة ليست محلًّا للإنكار أو الشك.

أما الإمام الشافعي فقد اشتهر عنه إنكار الاستحسان وعدم الاعتداد به، كما يدل على ذلك ما أوردناه آنفًا مما قرره في الرسالة، وما قاله في كتاب «الأم» مما هو في ذلك المعنى.

لكنه قد حُفظ عن الشافعي أيضًا أنه كان يستحسن في الأحكامِ، فيقول: أستحسن كذا وكذا... كما هو محفوظ عن الإمامِ مالك أنه كان يقول: أنا أحب كذا وأستحسن كذا. فما معنى هذا؟ وما حقيقة مذهبه في الاستحسان؟

يجعل الآمدي استحسانات الشافعي هذه مجرد إطلاق للفظ، واستعمال له في معناه اللغوي، ويقول: إن هذا الإطلاق ليس هو محل النزاع، وإنما النزاع في معنى الاستحسان وحقيقته.

وهذا هو نص عبارته قال: «الخلافُ ليس في نفسِ إطلاقِ لفظ الاستحسانِ جوازًا وامتناعًا، لوروده في الكتابِ والسنةِ وإطلاق أهل اللغة:

أما الكتاب فقوله تعالى:{ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ} [الزمر: ١٨]، وقوله تعالى: {وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَا} [الأعراف: ١٤٥]، وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»[1]، وأما الإطلاق فما نقل عن الأئمة من استحسان دخول الحمام من غيرِ تقدير عوضٍ للماء المستعمل، ولا تقدير مدة الكون فيه، وتقدير أجرته. واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماءِ وعوضِهِ، وقد نقل عن الشافعي أنه قال: أستحسن في المتعةِ أن تكون ثلاثين درهمًا، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثةِ أيامٍ، وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق -إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت-: القياس أن تقطع يمناه، والاستحسان ألا تقطع، فلم يبق الخلاف إلا في معنى الاستحسان وحقيقته»[2].

وهكذا يورد الآمدي مسائل قد استحسن فيها الإمام الشافعي، ومسائل استحسن فيها غيره من الأئمة استحسانًا هو في جوهره ومعناه ولفظه من الاستحسانِ الذي هو محل الكلام، ثم يقول في ذلك: إنه من قبيلِ إطلاقِ اللفظ واستعماله لغة، وهذا ليس محل النزاع، وإنما محل النزاع هو حقيقة الاستحسان ومعناه.

(١) هكذا يقول الآمدي، ولكن الصحيح أن هذا الأثر موقوف على ابن مسعود، وليس مرفوعًا، [أخرجه مالك في الموطأ (١/ ٩١، رقم ٢٤١، وأحمد في مسنده (٦/ ٨٤، رقم ٣٦٠٠)، والطيالسي في مسنده (١/ ١٩٩، رقم ٢٤٣)، والطبراني في الأوسط ٤/ ٥٨ رقم ٣٦٠٢.

(٢) الإحكام للآمدي (٤/ ١٥٦، ١٥٧).

ونحن لا ندري ما هو ذلك المعنى الذي يرمي إليه ويجعله محل النزاع بين الفقهاءِ، فقد استحسن الإمام الشافعي في مسألةِ الحمامِ والشربِ من السقاء كما استحسن غيره، وهو استحسانٌ روعيت فيه الحاجة وروعيت فيه العادة، على خلاف ما تقضي به القواعد في بابِ البيعِ وباب الإجارة.

واستحسن في مسألة قطعِ يد السارق في مقابلةِ القياسِ، وليس للاستحسانِ معنى غير هذا عند العلماء، فاستعمال كلمة الاستحسان في المسائل السابقة التي استحسن فيها الإمام الشافعي ما استحسن ليس إلا استعمالًا لها في المعنى الذي يريده الفقهاء أصحاب الاستحسان.

والقول بأن هذا مجرد إطلاق للفظ، واستعمال له في معناه اللغوي هو مجرد تأويل غير مقبول، ولا ندري موجبه ولا الباعث عليه.

أما ابن السبكي والجلال المحلي فقد صرحا في تأويلِ استحسانات الشافعي بشيء لا يجدي كثيرًا في مقام إنكار القول بالاستحسان، قالا: «أمَّا استحسان الشافعي التحليف على المصحف، والحط في الكتابة لبعض من عوضها ونحوهما، كاستحسانه في المتعة ثلاثين درهمًا فليس منه، أي ليس من الاستحسان المختلف فيه إن تحقق، وإنما قال ذلك لمآخذ فقهية مبيَّنة في محالها»[١].

ثم يقول العطار: إن استحسان الشافعي هذا ليس من ذلك الاستحسان الذي هو محل الكلام، بل المراد منه المعنى اللغوي، وهو عَدُّه حَسنًا[٢].

وخلاصة هذا وذاك أن استحسان الشافعي في تلكَ المسائلِ وما إليها هو استحسان مستندٌ إلى مآخذ فقهية، فلا يكون من محل النزاع، وإذًا يكون لفظ الاستحسان فيه مستعملًا في معناه اللغوي، وليس في ذلك المعنى الاصطلاحي الذي هو مورد كلام العلماء.

ويُفهم من هذا أن الاستحسان الاصطلاحي الذي تكلم فيه الفقهاء لا يكون أبدًا مستندًا إلى مآخذ فقهية، ولا معتمدًا على شيءٍ من الاعتباراتِ الشرعية، فهل الأمر كذلك عند من يقول بالاستحسانِ واشتهر به من الحنفية والمالكية؟

الواقع أنه مهما اختلفت طرق العلماء وأساليبهم في تعريفِ الاستحسان والتعبير عن معناه، فهم جميعًا -سواء أكانوا من الحنفية أم من غيرهم- متفقون على أنه لا يصح العدول بمسألة عما يقتضيه القياس فيها أو غيره من الأدلةِ إلا لمقتض أقوى في الاعتبار، وأدق في إصابة المعاني التي تقصد إليها عمومات الشريعة، من تحقيقِ المصالحِ ودرء المفاسد، ورفع الحرج ودفع الضرر، فالحكم

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٣٩٥، ٣٩٦)، دار الكتب العلمية.

(٢) حاشية العطار (٢/ ٣٩٦).

المستحسن عندهم لا بد أن يكون مستندًا إلى مأخذ فقهي صحيح، ومعتمدًا على دليل شرعي راجح في نظر من يعدل بالمسألة عن حكم النظائر، ويُحكِّم فيها الدليل الذي يسميه الاستحسان.

وبهذا يتبينُ أنه ليس هناك اختلافٌ حقيقي في أصلِ حجية الاستحسان والاعتداد به في الأحكام، وأن الإمامَ الشافعي لا ينكر ما ينكر إلا من جهةٍ ما يدل عليه كلامه أنه تلذذ وتعسف وحكم بغير دليل.

ولكن هذا -كما قلنا- ليس هو الاستحسان الذي يقول به سائر الفقهاء المجتهدين.

فالنتيجة أن الأئمة جميعًا يقولون بالاستحسان، ويعتدون به في استخراجِ الأحكام، غير أنهم في ذلك متفاوتون، فمنهم المقل، ومنهم المكثر كما هو حالهم إزاء كثيرٍ من الأدلة الشرعية الأخرى.

أثر الاستحسان في السياسة الشرعية:

إن العلاقة التي تربط بين الاستحسان والسياسة الشرعية تبدو وثيقة، فبعد التعرف على أنواع الاستحسان وذكر بعض تطبيقاته تظهر هذه العلاقة من الوجوه التالية:

١- الاستحسان بأنواعه السابقة يعتمد على ترك قياس جلي إلى آخر خفي بدليل يقتضي هذا العدول، فهو يرجع إذن إلى الأدلة الأخرى، كالنص، والإجماع، والقياس، والمصلحة، ولا شك أن أوسع مقتضيات السياسة الشرعية هي تحقيق المصلحة العامة للمجتمع.

٢- بما أن الاستحسان استثناء من القياس الكلي الذي فيه نوع مشقة وحرج، فهو بهذا الاعتبار يؤدي إلى رعاية مقاصد الشريعة التي تدعو إلى جلب المصلحة والتيسير ورفع الحرج والمشقة عن العباد، وكافة الأمثلة التي تم الاستشهاد بها مسبقًا كتجويز السلم بالنص، والاستصناع بالإجماع، وغيرها، كلها تدل على مراعاة حاجات الناس ورفع الضرر الحاصل عليهم في جواز التعامل بهذه المعاملات، وهذا من أجل المقاصد التي تسعى الشريعة إلى تحقيقها.

٣- يعتبر النظر في مآلات الأفعال من القواعد المقاصدية المعتبرة شرعًا، إذ قد يؤدي التزام العموم في الدليل إلى الحرج والمشقة، والاستحسان في مضمونه يرجع إلى العدول عن العموم باعتبار مآله، وبذلك فإن العمل بدليل الاستحسان يعدُّ من الأدلة التي تسهم في مجال السياسة الشرعية.

٤- يبرز مجال العمل بالاستحسان في جوانب السياسة الشرعية في الاستحسان بالقياس، والاستحسان بالضرورة، والاستحسان بالعرف والعادة؛ لأن في ذلك مجالًا للاجتهاد والنظر من قِبَل الحكام والفقهاء، فكثير من الحوادث والمستجدات تحتاج لنظر واستنباط، وما العمل بالاستحسان إلا رافد من تلك الروافد التي تفتح للناس مجالات من التيسير، ما دامت جاءت وفق الضوابط الشرعية التي رسمها الله تعالى لعباده، وسنَّها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٥- يظهر أثر الاستحسان في القوانين في عدة جوانب منها:

أ- إلزام الحجاج والمعتمرين بإصدار التصاريح الخاصة بأداء الحج والعمرة، إذ الأصل أن لا يُمنع أحد من أداء فريضة الحج والعمرة إلا أن كثرة الحجاج والمعتمرين قد تؤدي إلى عواقب غير محمودة مما جعل فرض قانون يخص فرض تصريح على مريد الحج والعمرة من الضرورة المخرَّجة على الاستحسان.

ب- إلزام المتقدمين للزواج بإجراء الفحص الطبي، مع أن الأصل أن ذلك ليس من أركان أو شروط الزواج، إلا أن مصلحة المجتمع ومصلحة المتقدمين للزواج تقضي بلزوم إجراء الفحص الطبي تفاديًا للعواقب المرضية، فكان الفحص الطبي لازمًا من باب الاستحسان بالمصلحة.

ج- أن المحجور عليه للسفه لا تصح تبرعاته، ويستثنى استحسانًا وقفه على نفسه مدة حياته؛ لأن في ذلك تأمينًا على عقاراته من الضياع، وهذا يتوافق مع الغرض من الحجر عليه، وهذا من باب الاستحسان بالعرف[١].

(١) الاستحسان وأثره في السياسة الشرعية للدكتور حافظ محمد حكمي (ص٦٩، ٧٠)، بحث بالمجلة العربية للنشر العلمي الأردنية، العدد (٤٨)، أكتوبر ٢٠٢٢م.

المطلب الرابع: سد الذرائع.

الذرائع جمع ذريعة. والذريعة في اللغة: هي الوسيلة التي يُتوصل بها إلى الشيء، يقال: تذرع بذريعة: أي توسل بوسيلة[١].

وفي اصطلاح الأصوليين: الذريعة هي الوسيلة التي ظاهرها الإباحة، ويُتوصل بها إلى فعل المحظور[٢].

وعرَّف القرافي في (فروقه) سد الذرائع بأنه: حسم مادة وسائل الفساد دفعًا لها[٣].

فعلى ذلك فالذريعة هنا ما يُتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدةٍ، وسدها هو الحيلولة دونها والمنع منها.

وقد تناول ابن القيم في (إعلام الموقعين)[٤] مبحث سد الذرائع، وأفاض القول فيه، وقد قسم ابن القيم الذريعة أربعة أقسام:

الأول: ما وُضع للإفضاءِ إلى المفسدة، كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الماء وفَسادِ الفراش.

الثاني: ما وُضع للإفضاءِ إلى مباح، ولكن قصد به التوصل إلى مفسدة، كعقد النكاح المقصود به التحليل، وعقد البيع الذي قصد به التوصل إلى الرِّبا.

الثالث: ما وُضع لمباحٍ لم يقصد به التوصل إلى مفسدةٍ، ولكنه يفضي إليها غالبًا، وهي أرجح مما قد يترتب عليه من المصلحة، وذلك مثل سب آلهة المشركين بين ظهرانيهم.

الرابع: ما وُضع لمباح، ولكنه قد يفضي إلى مفسدةٍ، ومصلحته أرجح من مفسدته، كالنَّظرِ إلى المخطوبةِ والمستامةِ والمشهودِ عليها.

وفيما قرر ابن القيم أيضًا أن كلا القسمين: الأول والرابع لا كلام فيه، فالشريعة قد جاءت بالمنعِ من

الأول، وجواز هذا الأخير إنما النظر في القسمين: «الثاني والثالث»، هل هما مما جاءت الشريعة بإباحته أو المنع منه؟

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (٨/ ٩٦)، مادة «ذرع»، دار صادر- بيروت.

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني (٢/ ١٩٣)، دار الكتاب العربي.

(٣) الفروق للقرافي (٢/ ٣٢)، عالم الكتب.

(٤) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم (٣/ ١٠٨- ١٢٦)، دار الكتب العلمية- بيروت.

هكذا يأخذ ابن القيم الذريعة في معناها الواسع الشامل للأقسامِ الأربعة، ويقرر فقه الشريعة وحكمها في الذرائع، سواء منها ما كان مفضيًا بذاته إلى المفاسد، وما قصد به التذرع إليها، وإن كان في ذاته مباحًا جائزًا، وما كان مفضيًا غالبًا إلى المفسدةِ وإن لم يقصد به التوصل إليها.

غير أنه إذا كان القسم الأول قد جاءت الشريعة بمنعهِ منع كراهة أو تحريم على حَسبِ درجات المفسدة التي يفضي إليها كما يقرر ابن القيم، فالقسم الثالث وهو ما يغلب إفضاؤه إلى المفسدةِ مع كونِ المفسدة فيه أرجح من المصلحةِ ينبغي ألا يكون فيه كلام أيضًا وإن كان دون القسم الأول في قوة الإفضاء إلى المفسدة. فقد جاءت الشريعة بالمنعِ منه على درجاتٍ تخف وتشتد على حسبِ المفسدة التي يفضي إليها. ومَن الذي يجرؤ على المخالفةِ في هذا القسم، فلا يقول بمنعه مع قيام هذا المنع صريحًا في آياتٍ وأحاديث كثيرة واردة في مواطن متنوعة من مثل ما أوردناه آنفًا؟ فالحق أن هذا القسم الثالث ليس محل نظر أيضًا، ولا ينبغي أن يكون مما فيه خلاف بين العلماء، إنما الخلاف بينهم في القسم الثاني، وهو ما وُضع للمباح، ولكنه اتُّخذ وسيلة إلى مفسدة، وهذا هو السر في أن كثيرًا من علماءِ الأصول يُعرِّفون الذريعة بما يقصرها على هذا القسم؛ لأنه هو محل الخلاف، فيقولون: الذريعةُ هي الأمر المباح الذي يُتَّخذ وسيلة إلى مفسدة.

فسدُّ الذرائعِ الذي اشتُهر بالقول به الإمام «مالك» والذي نقل القرطبي في تفسيره رواية عن الإمام «أحمد» أنه يقول به أيضًا[1] هو منع المباحات التي يُتذرَّع بها إلى مفاسد ومحظورات.

وفي هذا يقول القرافي: إن من الذرائع ما أجمع الناس على منعه، كَسَبِّ الأصنامِ عند من يُعلم أنه يسب الله تعالى حينئذٍ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا عُلم وقوعهم فيها أو ظُنَّ ذلك.

ومنها ما أجمعوا على عدم سده كزراعةِ العنبِ خشية أن يُتخذَ منه الخمر، والتجاور في البيوت خشية الوقوع في الزنا، فهذا ونحوه من الذرائع البعيدة التي اتفقوا على عدم منعها.

ومنها ما هو مختلف فيه، كبيوعِ الآجال، وذلك مثل أن يبيع البائع سلعة بعشرة دراهم إلى أجل ثم يشتريها من المشتري بخمسة نقدًا[2].

هكذا يقرر القرافيُّ القول في الموضوعِ، ثم يقول: «ويحكى عن المذهب المالكي اختصاصه بسدِّ الذرائع، وليس كذلك، بل منها ما أُجمع عليه كما تقدم... وإنما النزاع في ذرائع خاصة، وهي بيوعُ الآجال ونحوها»[3]، أي من كل مباح تُذُرّع به إلى مفسدة.

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢/ ٥٧)، دار الكتب المصرية- القاهرة.

(٢) انظر: الفروق للقرافي (٢/ ٣٢).

(٣) انظر: السابق (٣/ ٢٦٦).

هذا ومتى حصرنا النظر هكذا في هذه الدائرة الضيقة، وهي قسم المباح الذي يُتذرَّع به إلى المفسدةِ كان لنا أن نسأل: كيف يكون في هذا القسم أيضًا خلاف بين العلماء؟ إن الشريعة ما جاءت إلا لتحصيلِ المصالحِ ودرء المفاسد، فكيف يُسَوِّغ الحنفية والشَّافعية والحنابلة -في بَعضِ الرواياتِ عن أحمد- أمورًا يَتذَرَّع بها أصحابها إلى مفاسد؟ وإذا قيل لأبي حنيفة والشافعي وأحمد: إن بيعًا من بُيوعِ الآجالِ قد قصد به المتعاقدان التحايل على التعامل بالرِّبا، فهل من الممكن أن يكون جوابهم بتجويز الذريعة في ذلك؟ لا نرى الأئمة إلا متفقين على منع هذه الذريعة أيضًا. وعلى هذا يكون إطلاق «القرافي» القول بأن الخلافَ إنما هو في ذرائع خاصة كبيوع الآجال ليس على ما ينبغي، فإنه -كما يقول الشاطبي في الموافقات- إذا ثبت صراحة أن المتعاقدَيْن قد قصدا بذلك التوصل إلى الربا أو تكرر منهما هذا التعامل الذي يدل على المراباة فلا خلاف أيضًا بين الأئمةِ أن ذلك ممنوعٌ[١].

بقيت حالة واحدة من هذا القسم، وهي التي لم تنكشف فيها نية المتعاقدين، ولم يدل على قَصدِ الرِّبا فيها دَليلٌ من تَكرارٍ أو غيره، فهذه هي محل الخلاف بين العلماءِ:

فالإمام مالك يقول: إن ذلك ممنوع أيضًا، والبيعُ فاسدٌ، فإن العقدَ نفسه يحمل الدليل على قصدِ الربا، وذلك لأن مآل هذا التعاقد هو بيع خمسة نقدًا بعشرة إلى أجل، والسلعة فيما بين ذلك لغو لا معنى لها إلا الاحتيال على المراباةِ في صورةِ البيع الجائز[٢].

أما الشافعية فيقولون: إن كلا البيعين في ذاته جائز، يمكن أن يُحَصِّل المصلحةَ المقصودة من البيع، وينبغي حمل حال المسلم على الصلاحِ وعدم القصد إلى الرِّبا المحرَّم، فما لم يقم دليلٌ زائد على مجردِ العقدِ يدل على القصد إلى الممنوع كان العقدُ جائزًا[٣].

أما الحنفية فيرون أن العقدَ الأولَ جَائزٌ وصَحيحٌ بخلافِ العقدِ الثاني، فإنه فَاسدٌ من حيث إنه هو الذي يتحقق به معنى الربا[٤].

ومثل ذلك يقال في سائر أنواع الحيل التي تستلزم سقوط فريضة من فرائض الله تعالى، كحيلة هبة المال أو بيعه -قبيل تمام الحول- هبة صورية وبيعًا صوريًّا يحتال بعده على استرداد المال من الموهوبِ له أو المشتري، ليُستقبَل به حول جديد فرارًا من فريضة الزكاة، فإن الإمام مالك يمنعها بإطلاق، مكتفيًا بما يدل عليه التصرف نفسه من الفرار من ذلك الواجب، وتعطيل حكم من أحكامِ

(١) انظر: الموافقات للشاطبي (٥/ ١٨٢- ١٨٥)، دار ابن عفان- السعودية.

(٢) انظر: كفاية الطالب الرباني لعلي بن خلف المنوفي، مطبوع مع حاشية العدوي (٢/ ١٨٣)، دار الفكر- بيروت.

(٣) انظر: الأم للشافعي (٣/ ٧٥)، دار المعرفة- بيروت.

(٤) انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني (٣/ ٤٧)، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

الشريعةِ. أما غيره ممن يرى جواز ذلك ونفاذه فيقول: إنه يلزم لمنعه أن يقومَ دليل آخر غير ماهية التصرف نفسه يدل على الفرار وقصد تعطيل أحكام الشريعة، فما لم يُعلَم هذا القصد ولم يقم عليه دليل فالأمرُ على الجوازِ.

ومذهب «مالك» في المسألةِ أسدُّ وأحكم، والعمل به أوجب وألزم، ولا سيما في الأوقاتِ التي يكثر فيها الفساد والتحايل والعمل على التحللِ من قيود الشريعةِ وأحكامها، فإن الشريعةَ إنما تنظر إلى غاياتِ الأشياءِ ومآلاتها، فإن كانت هذه الغايات والمآلات مفاسد وأضرارًا منعت من أسبابها، وسدت الوسائل والطرق التي يُتذرع بها إليها ولو كانت هذه الوسائل في نفسها مباحةً جائزةً.

أثر سد الذرائع في السياسة الشرعية:

سد الذرائع أصل مهم من أصول الشريعة الإسلامية، يقول ابن قيم الجوزية: وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان، أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان، أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين[١].

وعلى ذلك فإن باب سد الذرائع هو من أعظم الأبواب التي تدخل منها السياسة الشرعية للعملِ على إصلاح شؤون الأمة، والأخذ بها في الجادة وطريق الاستقامة، والنهوض بها على الأسبابِ القوية القويمة من قواعد الشريعة وأحكامها، فعن طريق سد الذرائع يستطيع ولي الأمر في الدولة أن يمنع من بعض المباحات التي يتخذها الناس -عن قصد- وسائل إلى المفاسد في المجتمع والإضرار به وبأفراده، أو أنها تفضي إلى مفسدة أرجح مما تفضي إليه من مصلحة فيسد عليهم بابها ويمنعها، وينهى عنها بناءً على قاعدة سد الذرائع.

ومثال ذلك:

١- لولي الأمر أن يأمر بمنع استيراد البضائع الأجنبية التي لها نظير في الأسواق المحلية، لما يجره استيرادها من كساد البضائع المحلية الوطنية، مما يؤثر تأثيرًا بالغًا على الاقتصاد الوطني.

٢- لولي الأمر أن يأمر بمنع المخدرات بأنواعها، لما تجره من أضرار ومفاسد على الأفراد والجماعات بدنيًّا ونفسيًّا وعقليًّا وخلقيًّا بشكل ينذر بالدمار والخراب للمجتمع بأسره.

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٢٦).

المطلب الخامس: العرف.

العرف لغة: جاء في تهذيب اللغة: والعرف والعارفة والمعروف -في لغة العرب- واحد، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه[١]. ويقول الفيروزآبادي: «المعروف: اسم لكل فعل يُعرف بالشرع والعقل حُسنُه، والعُرْف: المعروف من الإحسان»[٢].

والعرف اصطلاحًا: عرَّفه الجرجاني بقوله: «ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول»[٣].

فعلى هذا فإن العرف هو ما اعتاده الناس وألفوه من قولٍ أو فعلٍ تكرر مرة بعد أخرى، حتى تمكن أثره من نفوسِهم، واطمأنت إليه طباعهم، وصارت تتلقاه عقولهم بالقبول.

وليس المرادُ به كل ما عرفه الناس وألفوه، بل ما عرفه أهلُ العقولِ الرشيدةِ والطباع السليمة، فإن ما يعتاده فريق من الناسِ مما هو ضررٌ أو فسادٌ أو عبثٌ لا خير فيه ولا مصلحة، فليس من العرف الذي نقصده بالقول هاهنا.

وكذلك ليس المراد من العرف هنا ما اعتاده الناس مما نظرت إليه الشريعة بالفعل، ووضعت له حكمًا من الأحكام، فإن هذا يجري دائمًا على ما قررت الشريعة فيه من أمرٍ أو نهي، ولا يختلف باختلافِ الظروفِ والاعتبارات، ما دام يُعلم من تشريعه أن الشأن فيه الدوام والاستمرار.

وذلك مثل ستر العورة، وإزالة الخبث والنجاسةِ، والتجمل بالملابسِ الحسنة النظيفةِ عند العبادة والمناجاة، فإن الشريعةَ قد قررت في ذلك أحكامًا أقرت بها ما اعتاده الناس وعرفوه، وقد لُحِظَت في هذه الأحكامِ أسرار تقتضي دوامها وثباتها، فلا يختلف حالها باختلافِ العصورِ والأحوال. فكشفُ العورةِ قبيحٌ في العادات، وقد قررت الشريعة قبحه، فلا يتأتى أن ينقلبَ هذا القبح حُسنًا لاعتبارٍ من الاعتبارات، حتى لو تجدد لبعضِ الناس عرف على خلافه -كما هو الحال في مدن العراة التي استُحدثت الآن في بعض أقطار أوروبا-، فإنه لا يُعبأ به؛ لأنه عُرفٌ جاء يستحسن ما استقبحه العرف العام، وأكدت قبحه جميع الأديان.

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٢/ ٢٠٨)، مادة «عرف».

(٢) انظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي (٤/ ٥٧)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- القاهرة.

(٣) التعريفات للجرجاني (ص١٤٩)، دار الكتب العلمية- بيروت.

ومثل هذا يُقال في كلِّ ما قررت الشريعة قبحه أو حسنه من العادات على ذلك الوجه، لا ينقلب القبيح حسنًا، ولا الحسن قبيحًا. فهذا النوعُ تعتبر أحكامه من الفقهِ الثابتِ، وليست من السياسةِ التي شأنها الاختلاف والتبدل على حسب الأحوال والمقتضيات.

وإذن لا يكون هذا من العرف الذي يعنينا هنا، فإننا نريد عُرفًا ليس للشريعةِ فيه أمرٌ ولا نهيٌ على وجهِ التفصيل، وعرفًا للشريعة فيه حُكمٌ عُلِم من سرِّ تشريعه أنه ليس من القانونِ الثابتِ الذي لا يختلف باختلاف الأزمانِ والأحوالِ.

أقسام العرف:

ينقسم العرف إلى عُرفٍ قولي وعرفٍ عملي.

فالأول: مثل أن يجري اصطلاح قوم على إطلاق لفظ الرؤوس في البيع والشراء والأيمان مثلًا على رؤوس الغنم خاصة، كالاصطلاح على إطلاق لفظ الطعام على خصوص البُرّ، وإطلاق لفظ الركوب على ركوب الخيل، ولفظ الدابة على خصوص الفرس.

والثاني: كجريان العَادةِ بدخول الحمام والشرب من السقاء، نظير أجرٍ معين وثمن كذلك، من غير تعيين قدر الماء، ومدة المكث في الحمامِ، ولا تحديد قدر ما يُشرب من السقاء، ويُطلق على النَّوعِ الثاني اسم العادة.

وينقسم العرف من وجهٍ آخر إلى عرفٍ عام وعرف خاص.

فالعام هو ما يعرفه أهل البلاد خاصتهم وعامتهم في زمنٍ من الأزمنةِ، وهو بذلك يشمل العرف الحادث والعرف القديم. ويقابله العرف الخاص وهو الذي يكون عليه أهل بلدة مثلًا دون أخرى، فيثبت حكمه على تلك البلدة فقط[١].

فليس يلزم في العُرفِ العام أن يكونَ قد جرى عليه الناس منذ عهد الصحابة، ثم تتابعوا عليه فيما بعد ذلك. فالذي يُلحظ في عموم العرف هو عمومه في جميع البلاد والمواطن، لا عمومه في جميعِ الأزمنةِ والأجيالِ منذ عصور المجتهدين الأولين.

هذا هو الذي استظهره «ابن عابدين» في بيانِ عموم العُرفِ وأيده، وقال: إن نصوص الفقهاء في مختلف الفروع تشهد له وتدل عليه[٢].

(١) انظر: مجموعة رسائل ابن عابدين (٢/ ١١٤-١١٦، ١٣٢).

(٢) انظر: السابق (٢/ ١٢٤، ١٢٥).

وذلك أن جمهور فقهاء الحنفية قالوا: إن العرف الخاص لا يخص به الأثر، وإنما الذي يقوى على ذلك هو العرف العام. ثم قالوا بجواز الشرطِ المتعارف والعمل به كشراء ثوبٍ خَلِق، على أن يرقعه البائعُ أو خف على أن يخرزه، وذلك على خلافِ عمومِ الأثر الوارد في النهي عن بيع وشرط. فهم قد أجازوا تخصيص الأثر بهذا العرف العام الذي لم يلحظوا في عمومِهِ أنه قديمٌ منذ عصر الصحابة والتابعين[(١)].

وأيضًا قد جاء في كتاب «الشِّرْب» -من ذخيرة الفتاوى للمرغيناني- أنه إذا باعَ إنسانٌ شِرْب يوم أو أكثر منه أو أقل فإنه لا يجوز، لجهالة المبيع، أو لأنه غير مملوك للبائعِ؛ لأن الماء إنما يُملك بالإحراز، وهذا هو القياس، وهو مذهب جمهور المشايخ، لكن بعض مشايخ بلخ قد أجازوه استحسانًا، نظرًا لتعامل أهل بلخ عليه. وقد رُدَّ عليهم بأن هذا تعامل أهل بلدة واحدة، ومثله لا يُترك به القياس[(٢)].

وقال الزيلعي: وكان مشايخ بلخ والنسفي يُجيزون حمل الطعام ببعض المحمول، ونسج الثوب ببعض المنسوج، لتعامُل أهل بلادهم بذلك، وقالوا: من لم يُجوِّزه إنما لم يجوزه بالقياسِ على قفيز الطحان، والقياس يُترك بالتعارف، ولئن قلنا إن النصَّ يتناوله دلالة، فالنصُّ يُخَصُّ بالتعامل، ألا ترى أن الاستصناع تُرِك القياس فيه، وخُصَّ عن القواعد الشرعيةِ بالتعامل؟

ومشايخنا رحمهم الله لم يجوزوا هذا التخصيص؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة، وبه لا يُخَصُّ الأثر، بخلاف الاستصناع، فإن التعامل به جرى في كل البلاد، وبمثله يُترك القياس ويُخَصُّ الأثر[(٣)].

فهذا ظاهرٌ كل الظهورِ في أن جمهورَ الفقهاء -حينما يشترطون في العرف الذي يُخَصُّ به الأثر أو يُترَك به القياس أن يكون عامًّا- لا يوجبون أن يكون هذا العموم قديمًا، فإنه لو كان قِدَم العرف لازمًا في عمومه لأشاروا إلى ذلك في الردِّ على مشايخ بلخ، ولقالوا: إن تعامل أهل بلخ عُرْفٌ حادث، فلا يُترك به القياس، فكلمتهم في الردِّ على مشايخ بلخ تفيد بمفهومها أنه لو كان ما تعارفه هؤلاء من بيع الشِّرب مثلا متعارفًا لغيرهم لكان البيع جائزًا؛ لأنه يكون حينئذٍ عرفًا عامًّا يُترَك به القياس.

هذا، ومثال العرف العام أن يحلفَ إنسانٌ أنه لا يضع قدمه في دار فلان، فإن العرف العام قاض أنه ليس المعنى على ظَاهرِ ما يعطيه اللفظ من وضع الجارحة المعروفة في الدار، وإنما هو على معنى الدخول فيها راجلًا أو راكبًا، واعتبار هذا العرف يقضي بأن ذلك الحالف يحنث بدخولِ الدارِ، ولو لم

(١) انظر: مجموعة رسائل ابن عابدين (٢/ ١١٦، ١٢٥)، وانظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، مطبوع مع حاشية منحة الخالق لابن عابدين (٦/ ٩٥)، دار الكتاب الإسلامي.

(٢) انظر: الذخيرة البرهانية لابن مازه المرغيناني (١٣/ ١٧٧، ١٧٨)، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (٥/ ١٣٠)، دار الكتاب الإسلامي.

تمس أرضَهَا قدمُهُ، فإن المعنى الأصلي من وضع القدم نفسها في الدار قد قضى عليه العرف وألغاه، حتى لو وقفَ الحالف خارجها ومدَّ رجله حتى وضع قدمه داخلها لم يكن حانثًا في اليمين؛ لأنه لا يُعدُّ بهذا داخلا في الدار.

ومثال العرف الخاص أن يتعارفَ قومٌ إطلاق لفظ الطعام على خصوص البُرِّ، فإن هذا اللفظ -إذا روعي استعمال هؤلاء القوم- لا يصح حمله على ما يتناول غير البُرِّ ولو كان في ذاته صالحًا لذلك، ولو كان في استعمال غيرهم متناولًا لما عدا البُر من سائر أنواع الحَبِّ التي هي أصل طعام الإنسان.

ومن العرف الخاص أن تجري عادة أهل بلد بتعجيلِ صداق الأزواج قبل الزفاف، فاعتبار هذا العرف يقضي بأنه إذا اختلف الزوجان بعد الدخول في قبض المهر، وجب في الفتوى والحكم مراعاة جانب الزوج، فيُحكم ببراءة ذمته من الصداق، بشهادة العرف في ذلك، إلا أن يقوم دليلٌ أقوى على خِلافهِ. فإذا تبدل هذا العرف أو انتقل القاضي إلى بلدٍ عُرْفُ أهله تأجيل الصداق فإن الحكم يتغير، ويجبُ أن يحكمَ للزوجةِ التي تنكر قبض المهر، ويكون الحكم في الحالين صحيحًا تقره الشريعة العادلة التي تقضي قوانينها العامة بأن من تَرجَّح جانبه بمعهودٍ أو شهادة أصل كان القول قوله، لا يُحتَاج في ذلك إلى شيءٍ آخر من البينات.

وكذلك من العرف الخاص ما اعتاده أهل الغرب ومن شاكلهم من المشي في الطرقات عاري الرؤوس، حتى بعض أهل المروءات منهم لا يتحاشون ذلك، ولا يعدونه ماسًّا بالكرامة، على خلافِ المعهود عند جمهور أهل الشرق الذين يستنكرونه ويرون فيه مساسًا بوقارِ أهل المروءة، فيجب إذًا أن يُعطَى كلُّ فريقٍ ما يناسبه من الحكم، على ما يقضي به العرف الخاص، وإذا كان الفقهاء يشترطون في قبول الشهادة العدالة وعدم الإخلال بمواجب المروءة وجب أن يفرقوا في مسألة كشف الرأس بين أهل العادات المختلفة، فيرفضوا شهادة من كان عُرْفُ بيئَتِه أن ذلك مخلٌّ بالكرامةِ دون من لم يره كذلك.

وقد راعى العُرْفَ من قديمٍ فقهاءُ الإسلام، وحكموا بمقتضاه، ووضعوا لذلك كلمات جرت مجرى المبادئ العامة والقواعد الكلية، فقالوا: «العادة محكَّمة»، «الثابت بالعرفِ كالثابت بالنصّ».

ويقول علماء الأصول: إن الحقيقةَ تُترَك بدلالة الاستعمال والعادة.

ومن أجل اعتبار العرف أجاز الفقهاء الأقدمون الاستصناع على خلاف ما تقضي به القواعد العامة التي لا تجيز بيع المعدوم، لما رأوا ذلك جاريًا في العادة، غير مفضٍ في الغالبِ إلى النزاع بين المتعاقدين.

وأجازوا -لذلك أيضًا- دخول الحمام والشرب من السقاء نظير ثمن معين، مع جهالة المبيع وتفاوت الناس فيما يستهلكونه من الماءِ في الشرب والاستحمام.

ومن أجل مراعاة العرف نجد كثيرًا من متأخري الفقهاء يخالفون أئمتهم المتقدمين في بعضِ ما حكموا فيه من فروعٍ، فيفتون بجوازِ الاستئجار على تعليم القرآن، وعلى الإمامةِ والأذان، على خلاف ما كان يراه المتقدمون من أن هذه طاعاتٌ وعباداتٌ لا يجوز الاستئجار عليها، كسائر الطاعاتِ والعبادات. رأى المتأخرون أن الزمن قد تغير، وأصبح للناسِ عُرفٌ حادث ونظام للدولةِ جديد، انقطع به ما كان مخصصًا لمعلمي القرآن وللأئمة وغيرهم من العطاء في بيت المال، فإذا لم يُجَارَ هذا النظام الحديث لتعطلت هذه الشؤون الدينية العظيمة بسببِ شغل من هم أهل لها بضروبِ الكسب وما تتطلبه المعيشة.

ومن ذلك فتوى المتأخرين بمنعِ النساءِ من الخروج لصلاةِ الجماعة في المساجد، على خلاف ما كان معهودًا في صدرِ الإسلام لما رأوا من فساد الزمان، وتبدل العادات الصالحة بعادات أخرى فاسدة.

فهذا كله وما شاكله قضاء باعتبار العرفِ والعادة، وإرشادٌ إلى وجوب مجاراتهما بأحكامِ الشريعةِ.

وقد نبَّه «القرافي» إلى العرف ووجوب مراعاته في الفتيا والحكم، وأورد جملة من ألفاظِ الطلاقِ كقول الرجل لامرأته: «خلية- برية- بتة- بتلة- حبلك على غاربك»، وعرض لاختلاف العلماء فيما يقع بها من الطلاق، وذكر كذلك لفظ «حرام» الذي كان لا يزال معروفًا في التطليقِ في عَهدِهِ، واشتهر في أصل إزالة العصمة، وقال: إنه يجب الحكم فيه بطلقةٍ واحدةٍ، ولا يصح الحكم فيه بوقوعِ الثَّلاث إلا إذا كان عرف أهل البلد قد جرى بذلك.

ثم قال: «وإياك أن تقول: «إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث»؛ لأن مالكًا رحمه الله قاله، أو لأنه مسطورٌ في كتب الفقه؛ لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهةِ الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام».

وقال أيضًا: إذا تقرر ذلك فيجب علينا أمور: «أحدها» أن نعتقد أن مالكًا أو غيره من العلماءِ إنما أفتى في هذه الألفاظِ بهذه الأحكام؛ لأن زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الألفاظ للمعاني التي أفتوا بها فيها.

و«ثانيًا»: أنا إذا وجدنا زماننا عريًّا عن ذلك وجب علينا ألا نفتي بتلك الأحكام في هذه الألفاظ؛ لأن انتقال العوائد يوجب انتقال الأحكام، كما نقول في النقود وفي غيرها، فإنا نفتي في زمانٍ معينٍ بأن المشتري تلزمه سَكَّة معينة من النقود عند الإطلاق؛ لأن تلك السَّكَّة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان، فإذا وجدنا بلدًا آخر وزمانًا آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السَّكَّة تغيرت الفتيا إلى السَّكَّة الثانية، وحرمت الفتيا بالأولى لأجل تغير العادة.

وكذلك القول في نفقاتِ الزوجات والذرية والأقارب، وقبض الصداق عند الدخول أو قبله أو بعده، يفتى في ذلك لكل أهلِ بلد بما تجري به عاداتهم، ومن أفتى بغير ذلك كان خارقًا للإجماع، فإن الفتيا بغير مستندٍ مُجمَع على تحريمها، وإجماع المسلمين على أنه إذا تغيرت العادة تغير الحكم، وحرمت الفتيا بالحكم الأول.

وعلى هذا يجب على المفتي -في ألفاظِ الطلاقِ وما ماثلها مما يختلف فيه عرف الناس وعاداتهم- أن يكون عليمًا بعرف بلد المستفتي أو يسأل عنه إن جهله، ولا يصح تحكيم عرف بلد المفتي نفسه، ومثله الحاكم في جميع ذلك[١].

أدلة اعتبار العرف:

هذا ويشهد لاعتبار العرف -فوق ما تقدم- ما صحَّ من الآثار والسنن: فمن ذلك ما روي عن عبد الله بن مسعود موقوفًا من قوله: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»[٢].

ومنها: ما أخرجه البخاري ومسلم عن عائشة، أن هند بنت عتبة، قالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: «خذي ما يكفيكِ وولدكِ بالمعروف»[٣].

وسواء أكان هذا قضاء أم فتيا، فقد أباح لها الرسول صلى الله عليه وسلم أن تأخذ من مال زوجها -ولو لم يأذن لها- ما جرى العرف بمثله، وما ألفه الناس في هذا الباب.

كما أجمع العلماء على اعتبار العرف في الأحكام الشرعية حتى قال الإمام القرافي المالكي: «نُقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك، أما

(١) انظر: الفروق (١/ ٤٠) وما بعدها بتصرف.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٣٦٠٠)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٨٥٤)، رقم (١٦١٨).

(٣)) أخرجه البخاري، رقم (٥٣٦٤)، ومسلم، رقم (١٧١٤)، واللفظ للبخاري.

العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها»[١].

ويشهد لاعتبار العرف من الكتاب: قوله تعالى: {خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ}[٢]، فالآية تدل على اعتبار العرف. قال السيوطي: «قال ابن الفرس: المعنى: اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يردُّه الشرع، وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف»[٣].

بيان مدى اعتبار العرف وتأثيره على القياسِ وعموم النص:

قد تبين مما سبق أن العرفَ إن نظر إليه الشارع واعتبر أحكامه وقررها على وجهٍ يُشعِر بأنها شريعة عامة دائمة، وذلك كأن يُلحَظ فيها من أسرار التشريع ما يقتضي ذلك الدوام، فلا شأن للسياسةِ به، وأحكامه تكون إذًا من الفقهِ الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل، فإن العُرفَ الذي تعتمد عليه السياسة وتجد فيه مجالها هو العرف الذي ليس للشريعةِ في موضوعهِ حكم يدل عليه دليل تفصيلي على نحو ما قدمناه.

وهنا نريد أن نبين: هل يصح اعتبار العرف حين يخالف دليلًا من الأدلةِ التفصيلية؟ وهل يصح أن يُتركَ به القياسُ أو يُخَصَّ به عموم النص؟ وعلى ضوءِ ما قدمناه يصح أن نقولَ عن السؤال الأول: إن الدليل التفصيلي إن كان مثبتًا حكمًا يفهم من إنشائه أنه من النظامِ العامّ والقانونِ الثابت لم يصح اعتبار العرف الذي يجري على خلافه، وذلك كما في الربا والخمر والميسر، فإن النصَّ قد ورد فيها على وجهٍ يفيد أن حرمتها ثابتة لمعان فيها أنفسها، لا تختلف باختلافِ الظروفِ والعادات، فاعتياد بعض الناس تعاطيها لا يؤثر مطلقًا على الدليل الشرعي.

أما إذا عُلم أن ما أثبته الدَّليل ليس من النظام العام -وذلك كأن يُعلم أنه شيءٌ ثبت مجاراةً لعرفٍ كان قائمًا- فحدوث عرف آخر على خلافِ الأول الذي وافقه الدليل لا تكون مجاراته مخالفة لذلك الدليل.

وعلى هذا جاز -كما هو الحال في زماننا- التبادل في النقودِ الذهبية والفضية بمثلها عددًا وقيمة، وإن كان ذلك مخالفًا في الظاهر، لما رواه مسلم عن أبي هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب، وزنًا بوزن، مثلًا بمثل، والفضة بالفضة، وزنًا بوزن، مثلًا بمثل»[٤].

(١)) شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص٤٤٨)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.

(٢)) سورة الأعراف، من الآية (١٩٩).

(٣)) الإكليل في استنباط التنزيل للسيوطي (ص١٣٢)، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٤)) أخرجه مسلم، رقم (١٥٨٨).

ولما رواه مسلم عن أبي سعيد من قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزنًا بوزن، مثلًا بمثل، سواء بسواء»[١]، فإن السرَّ في اشتراط الوزن في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة إنما هو ضبط نظام التعامل، وتحقيق المساواة في البدلين، تحرزًا من الربا، وقطعًا لمادة الشغب والنزاع بين الناس، فإذا كانت قطع الذهب أو الفضة مضبوطة القيمة والعيار لم يكن هناك سبيلٌ إلى النزاعِ في بيع بعضها ببعض عددًا، فإنا نحكم حينئذ بتحقق ذلك التساوي فيها.

ومن هنا يتبين قوة نظر الإمامِ أبي يوسف في اعتبارهِ العرف في بَيعِ الربويات بمثلها، مخالفًا في ذلك ما يحكيه الفقهاءُ عن غَيرِهِ من الأئمةِ من أن كلَّ شيء نصَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على تَحريمِ التَّفاضلِ فيه كيلًا فهو مكيل أبدًا، وإن تَركَ الناس الكيل فيه، مثل الحِنطة والشعير والتمر والملح، وكل ما نصَّ على تَحريمِ التفاضل فيه وزنًا فهو موزون أبدًا، وإن ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب والفضة[٢].

نَظرَ أبو يوسف إلى أن اعتبارَ الْكيلِ في النوعِ الأولِ، والوزن في الثاني ليس له معنى إلا تحقيق التساوي في البدلين على ما جرى به عرف أهل الصدر الأول في التعامل، فلم ينص على الكيلِ مثلًا لمعنى في ذاته، بل لأنه معيار التسوية فيما جرى ذلك العرف بكيله، حتى لو كان عرف الناس في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أنهم يكيلون التبر، ويَزِنُون الشعير والحنطة والتمر لَنَصَّ على اعتباره. وكذا لو بقي الرسول صلى الله عليه وسلم حيًّا حتى طرأ العرف ببيع تلك المكيلات وزنًا، والموزونات كيلًا لاعتبره ونصَّ على وفقه[٣]، فالعرف الطارئ في مثل هذا الموطن إذا خالفَ النص ظاهرًا فهو موافق له روحًا ومعنى، وليس كعرفٍ يحدث بشرب الخمر، والتعامل بالرِّبا والميسر، فإن النهي عنها لِمضارَّ اجتماعية ملازمة لها، فلا يختلف الحكم فيها باختلاف العرف والعادة.

وليس أيضا كعرفٍ يحدث ببيع تلك الربويات بعضها ببعض جزافًا، فإن ذلك يكون مخالفًا لروح النصِّ ومعناه من وجوب التسوية، وتحريم التفاضل في بيعِ أفراد الجنس الواحد الربوي بعضها ببعض.

هذا هو جواب المسألة الأولى.

---

(١)) أخرجه مسلم، رقم (١٥٨٤).

(٢)) المبسوط للسرخسي (١٢/ ١٤٢)، دار المعرفة- بيروت، المحيط البرهاني في الفقه النعماني لابن مازه البخاري (٦/ ٣٥٤)، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٣)) انظر: فتح القدير للكمال بن الهمام (٧/ ١٥)، دار الفكر، رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين (٥/ ١٧٦، ١٧٧)، دار الفكر- بيروت.

أما عن المسألة الثانية: وهي الخاصة بمدى تأثير العرفِ على القياسِ وعموم النصِّ، فقد نقل ابن عابدين[١] أن الحنفية يقولون: إن العرف يقوى على تخصيص عموم النصِّ، وأنهم يُسوُّون في ذلك بين العرف العملي والعرف القولي.

أما الشافعية فيقولون: إن الذي يقوى على تخصيص العام إنما هو العرف القولي.

ولا يظهر وجه قوي للتفرقةِ بين العرفين في ذلك على ما هو مذهب الشافعية، وإلا فما الفرق بين أن يجري عرف الناس في لفظ «الطعام» مثلًا على إطلاقه على خصوص البُرِّ -وهو العُرفُ القولي- وبين أن يكون الربا المعروف عندهم في التعاملِ هو خصوص ربا النسيئة مثلًا حتى يقبلَ تأثير العرف على العموم في الحالةِ الأولى ولا يقبل في الحالة الثانية؟

إن لفظ الطعام في اللغة يتناول البُرَّ وغيره، فإذا قصره اصطلاح الناس وعرفهم على البُرِّ وحده، حُمل على هذا المعنى لفظ الطعامِ حين يرد في استعمالات الشارع كما هو مذهب الشافعية، إلا أن يدلَّ دليلٌ على خلافِ ذلك، فلو فرضنا أن ربا الفضل لم يرد تحريمه في صحيح السنة، وكان ما يعرفه الناس في باب الربا إنما هو ربا النسيئة كان لازمًا أن تُحملَ الآيات القرآنية الواردة في النهي عن الربا على ما هو معروف من ربا النسيئة.

هذا وإذا كان الحنفيةُ يُسوُّون بين العُرفينِ في جوازِ التخصيص بكلٍّ منهما، فهل ذلك ثابتٌ لكلِّ عُرف، سواء أكان عامًّا أو خاصًّا، أو هو مقصور على العرف العام؟

الذي يظهر مما نقله ابن عابدين عن الأشباهِ وعن الذخيرةِ البرهانية أن العرفَ العام لا خلاف لأحدٍ في المذهب أنه يُخَصُّ به العموم ويُترَك به القياس. أما العرف الخاص فإن المذهب على أنه لا يُخصِّص عامًّا ولا يُترَك به قياس.

لكن بعض مشايخ بلخ أجازوا تخصيص العام بالعرف الخاص، وقالوا أيضًا: إنه يُترَك به القياس، فإنهم أجازوا ما تعارفه أهل بلدهم من استئجار صاحب الغزل حائكًا ينسجه له ثيابًا بالثلثِ، قالوا: تعامل الناس هذا، وفي منعهم منه حرج، فلزم تخصيص العموم الثابت بدلالةِ النصِّ الوارد في قفيز الطحان، فإن مسألة الحائك في معناها[٢].

---

(١)) انظر: مجموعة الرسائل لابن عابدين (٢/ ١١٥) وما بعدها.

(٢)) انظر: مجموعة الرسائل (٢/ ١١٦).

وفي الحقّ أنَّا لا نفهم معنًى للتفرقة بين العرف العام والعرف الخاص، وشأنها في ذلك شأن التفرقة بين العرف القولي والعرف العملي عند الشافعية، فإنه إذا جاز تخصيص العام وترك القياس بالعرف العام للحرج والمشقة اللازمين للعموم والقياس، واللذَيْن دلَّ عليهما التعامل على خلاف العموم ومقتضى القياس، فلماذا يمنع ذلك في العرف الخاص؟

مفهوم جدًّا أن يُمنعَ تخصيص العام ويُمنَع تركُ القياس بعرف خاص إذا أريد أن يكون الحكم المستفاد من هذا العرف حكمًا عامًّا يجري على أهلِه وعلى غيرهم ممن لم يتعارفوا ذلك، فأما إذا كان الحكم خاصًّا بهم ومقصورًا عليهم فهذا هو الذي لا يظهر فيه وجه المنع.

وهذا الذي نقرره يشهد له ما في البزازية، ونصه: «الحكم العام لا يثبت بالعُرف الخاص في المذهب، وقيل: يثبت»[1]، فإنها تفيد أن اختلاف الفقهاء إنما هو في إثبات حكم عام بعرف خاص، وأن جمهور علماء المذهب على منعه، وبعض العلماء على جوازه.

ويوضحه أيضًا ما جاء في الذخيرة -كما نقله ابن عابدين- من أن جمهور المشايخ لم يجوزوا تخصيص العام بالعرف الخاص، «لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة، وتعامل أهل بلدة واحدة لا يُخَصُّ به الأثر؛ لأن تعامل أهل بلدة واحدة إن اقتضى أن يجوزَ التخصيص، فترك التعامل من أهل بلدةٍ أخرى يمنع التخصيص، فلا يثبت التخصيص بالشك، بخلاف التعامل في الاستصناع، فإنه وجد في البلاد كلها»[2].

فإن هذا ظاهر في تخصيصٍ يراد به إثبات حكم عام يجري على أهل التعامل وغيرهم. وهذا هو الذي يستقيم معه حديث ترك التعامل في بلدةٍ على وفق التعامل في بلدةٍ أخرى، وأنه لا يثبت التخصيص بالشك.

أما إذا كان الحكم الخاص مقصورًا على البلدةِ التي تعامل أهلها على خلاف العام بسبب ما في العموم من حرجٍ ومشقةٍ لم يكن التخصيص ثابتًا مع الشك، وإنما هو ثابتٌ مع اليقين. ولا مانع أن يكون العام مخصوصًا بالنظر إلى قوم، باقيًا على العموم بالنظر إلى آخرين، تبعًا لتحقق الحرج وعدمه.

---

(١)) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٨٨)، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٢)) انظر: مجموعة الرسائل (٢/ ١١٦).

شروط اعتبار العرف:

وقد قرر الفقهاء لاعتبار العرف عدة شروط، وهي:

١- ألا يخالف العرف نصًّا من كتاب أو سنة أو أصل قطعي في الشريعة الإسلامية: كتعارف الناس التعامل بالربا وتبرج النساء، فإن هذا العرف يسمى بالعرف الفاسد أو الباطل، ولا اعتبار له لأن في مراعاته معارضة دليل شرعي أو إبطال حكم شرعي، والقول باعتبار هذا العرف فيه إهدار للنصوص وإلغاء لها.

ولم تأتِ أحكام الشريعة الإسلامية لتكون خاضعة لأعراف الناس ورغباتهم الفاسدة في مثل ما ذكرنا، بل جاءت لِتُخضع المكلفين لأحكامها مراعاة لحاجتهم، وتحقيقًا لمصالحهم بما يحقق لهم النفع ويدفع عنهم الضرر.

٢- أن يكون العرف مطردًا أو غالبًا، بمعنى أن يكون العمل به مستمرًّا في كل الحوادث أو أغلبها. كما قال ابن نجيم: «إنما تعتبر العادة إذا اطَّردت أو غلبت»[١].

فإذا جرت عادة أهل بلد على أن يتعامل بأمرها في بعض الحوادث، ويترك التعامل به في البعض الآخر فلا يكون العرف حينئذٍ معتبرًا، ولا يصلح دليلًا لتعارض العمل به مع الترك.

٣- أن يكون العرف قائمًا عند إنشاء التصرف، بأن يكون سابقًا للتصرف أو مقارنًا له، وإلا فلا يُعتبر، كما قال السيوطي: «العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر»[٢]، ولا عبرة بالعرف الطارئ؛ لأن القاعدة أن ما له عرف أو عادة في لفظ إنما يُحمل لفظه على عرفه السائد، أما العادات الطارئة بعد النطق فلا يُقضى بها على النطق، فإن النطق سالم من معارضتها فيُحمل على اللغة، كما إذا وقع العقد في البيع فإن الثمن يُحمل على العادة الحاضرة في النقد، وما يطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود لا عبرة به في هذا البيع المتقدم[٣].

٤- ألا يعارض العرفَ شرط للعاقدين أو أحدهما بعدم العمل به، فيُشترط لاعتبار العرف ألَّا يصدر تصريح بخلافه، فإذا صرَّح العاقدان بخلاف العرف فلا اعتبار للعرف؛ لأنه لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح. قال العز بن عبد السلام: «كل ما يثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صح»[٤]، فعلى سبيل المثال: إذا كان العرف جاريًا على أن يدفع المستأجر أجرة البيت مقدمًا في أول كل شهر فاتفقا على دفع الأجرة في آخر الشهر جاز[٥].

(١)) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٨١).

(٢)) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٩٦).

(٣)) انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص٢١١).

(٤)) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام (٢/ ١٨٦).

(٥)) انظر: القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد عثمان شبير (ص٢٤٥- ٢٤٧).

أثر العرف في مجال السياسة الشرعية:

إن العرف مصدر خصب في التشريع والقضاء والفتوى، واعتبار الشريعة الإسلامية له دليل على أنها صالحة لكل زمان ومكان.

ومراعاة العرف وتحكيم ما يقضي به أمر واجب في سياسة الأمة وتدبير شؤونها على وفق مبادئ الشريعة التي لم تقصد إلا إلى النظام وتحقيق مصالح العباد[١].

فللعرف قيمته التشريعية، وتقوم عليه أحكام السياسة الشرعية من حيث قدرته على الاستجابة لمتطلبات الحياة ومسايرة الأحداث المتجددة.

والعرف مرجع القاضي لمعرفة ما يريده الناس بأقوالهم في العقود والألفاظ والتصرفات والشروط التي يشترطونها فيها، وكذلك للعرف دور كبير في المعاملات التجارية التي تتجدد على مر الأيام والأزمان تبعًا لتجدد أحوال الناس وعاداتهم التجارية.

يقول القرافي: «فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجْرِه على عُرْف بلدك واسأله عن عرف بلده وأَجْرِه عليه وأَفْتِه به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[٢].

وعلى ذلك فلولي الأمر تقييد الفتاوى بأعراف المستفتين زمانًا ومكانًا وحالًا؛ لأن في هذا الزمان قد تصل مع انتشار وسائل التواصل الحديثة فتوى أهل بلد غير مقيدة به إلى بلد لا تشملهم الفتوى فيظن شمولها، فيقع بذلك على من لا تشملهم الفتوى حرج كبير، أو على العكس ربما يقع توسع غير مشروع في حقهم، كما قد يقع بذلك استغلال وتوظيف للفتاوى، أو سبَّة بها على أهل الإسلام من أهل الباطل المتربصين[٣].

وفي جميع ما ذكرنا دليل واضح على مسايرة السياسة الشرعية لركب الحياة ووفائها بكل ما تتطلبه الأمة من أحكام فيما يجدُّ لها من وقائع وحوادث لم تكن معروفة لها في الأزمنة الماضية ببنائها على العرف إذا تحقَّقت فيه شروط اعتباره على نحو ما ذكرنا.

---

(١) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (ص٨٣).

(٢) الفروق (١/ ١٧٦، ١٧٧).

(٣) أضواء على السياسة الشرعية للدكتور سعد بن مطر العتيبي (ص٩٥).

المبحث الرابع

مجالات السياسة الشرعية

مجالات السياسة الشرعية كثيرة، ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

المجال الأول: الولاية العامة:

من مجالات السياسة الشرعية الولاية العامة وما يتفرع عنها من شؤون الحكم وإدارته وإجراءات تطبيقه وآليات تنفيذه.

فالسياسة الشرعية تبحث الوقائع المتعلقة بعلاقة الحاكم بالمحكومين، وبتحديد سلطة الحاكم، وبيان حقوقه وصلاحياته وواجباته، وحقوق الأفراد وواجباتهم، وبيان السلطات المختلفة في الدولة من قضائية وتنفيذية وغيرها، وهذه المباحث يطلق عليها اسم نظام الحكم في الإسلام، ويطلق عليها بعض العلماء المعاصرين: السياسة الدستورية الشرعية، ويقابلها في القوانين الوضعية القانون الدستوري[١].

ونظام الحكم في الإسلام هو النظام الذي يبين شكل الدولة وصفتها وقواعدها وأركانها وأجهزتها، والأساس الذي تقوم عليه، والأفكار والمفاهيم والمقاييس التي ترعى الشؤون بمقتضاها، والدستور والقوانين التي تطبقها[٢].

وتطبيق السياسة الشرعية في نظام الحكم لا بد أن يكون قائمًا على تحقيق مصالح الرعية، فللإمام ولاية النظر في الأمور العامة على الرعية، كأن يكون تصرفه منوطًا بالمصلحة العامة، ولهذا وجب أن تكون أوامره موافقة لمصلحة الرعية؛ لأن الحاكم إنما أُعطي السلطة لمصلحة العباد وما فيه صيانة دمائهم وأعراضهم وأموالهم، فمن يلي من أمور الناس شيئًا فعليه أن يتصرف التصرف الذي يحقق المصلحة لهم وإقامة العدل والخير لهم.

(١) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال أحمد عطوة (ص٥٩، ٦٠)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية للدكتور محمد يسري إبراهيم (ص١٦، ١٧)، دار اليسر، ٢٠١١م.

(٢) نظام الحكم في الإسلام لعبد القديم زلوم (ص١٧)، منشورات حزب التحرير- فلسطين، الطبعة السادسة، ٢٠٠٢م.

ومن السياسة الشرعية في نظام الحكم أنه لا يجوز لولي الأمر أن يُعَيِّن في الوظائف العامة إلا الكفء الأمين، والضابط الذي يجب أن يراعيه الإمام في إسناد الوظائف والولايات كلها هو ألَّا يقدم فيها إلا أقوم الناس بجلب المصالح ودرء المفاسد، فلا يقدم في ولاية الحرب مثلًا إلا أشجع الناس وأعرفهم بمكائد العدو والقتال، وإن ندرت الشروط فعليه أن يختار الأمثل فالأمثل[١].

وكذلك نظام وضع رجال الشرطة في الطرقات للمحافظة على الأمن، وتنفيذ أوامر الحكومة، ونظام اتخاذ الهويات الشخصية داخل البلاد تُعد من السياسة الشرعية وإن لم يرد بهذه النظم نص خاص؛ لأنها تتفق مع غرض تهدف إليه الشريعة، وهو تحقيق الأمن والأمان للدولة والأفراد، وقطع دابر المفسدين[٢].

ومن الأمثلة على السياسة الشرعية في الولاية العامة:

١- ما فعله أبو بكر الصديق رضي الله عنه في حرب المرتدين، فإن بيان الدين وحفظه أجلُّ مقصد من مقاصد الحكم في الإسلام، وهذا يقتضي أن يأخذ الإمام بشدة على كل من يريد الخروج عليه، أو كل من لا يقر بشيء مما فرضه الله تعالى في كتابه، وبيَّنه النبي صلى الله عليه وسلم في سنته، ولهذا نجد أبا بكر رضي الله عنه قد بدأ حياته في الخلافة في محاربة المرتدين عن الإسلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم[٣].

٢- إنشاء أبي بكر رضي الله عنه مبدأ ولاية العهد، حيث عهد إلى عمر، ووافقه عليه كبار الصحابة بعد استشارتهم، وردُّه على من نقد عمر بالشدة بأنه كان يراه رفيقًا لينًا فلعله رأى الشدة ضرورة تتوازن معها تلك الرقة، وواضح أنه عهد بها إلى عمر؛ لأنه رآه أفضل من غيره[٤].

وما حدث في عهد أبي بكر رضي الله عنه، عندما قُسِّمت جزيرة العرب إلى ولايات أو عمالات كمكة والمدينة والطائف وصنعاء، وقسمت الحجاز إلى ثلاث ولايات، واليمن إلى ثمان، والبحرين وتوابعها ولاية[٥].

(١) انظر: العلاقة بين السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة لعبد الملك الجبوري (ص٣٩٠)، بحث بمجلة جامعة تكريت، العدد (٦)، المجلد (١٤)، يونيو ٢٠٠٧م.

(٢) المدخل إلى السياسة الشرعية (ص٨١).

(٣) انظر: نظام الحكم في الإسلام لمحمد يوسف موسى (ص١٣٧)، دار الفكر العربي.

(٤) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية (ص٣٨، ٣٩).

(٥) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي (٨/ ٦٢١٧)، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية عشرة.

٣- ما قام به عمر بن الخطاب رضي الله عنه من منع كبار الصحابة الذين يتألف منهم مجلس الشورى الذي استحدثه من مغادرة المدينة، وذلك لما تقتضيه مصلحة البلاد والعباد، ولمساعدته في تصريف وتدبير شؤون الدولة، وهي بلا شك مصلحة عظمى راجحة على مصلحتهم الخاصة في حرية التنقل[١].

المجال الثاني: المجال الإداري:

يُعد المجال الإداري بكل ما يحويه ويدخل في نطاقه أحد مجالات السياسة الشرعية، وذلك بالنظر الفقهي السديد فيما يستجدُّ من وقائع وأحكام تتعلق بشؤون الدولة وتنظيمها.

والإدارة بمعناها العام تعني العمليات المتعلقة بأهداف الحكومة بأكبر مقدار من الكفاءة، وبما يحقق الرخاء لأفراد الشعب، أو هي عملية تنظيم وإدارة الأفراد والموارد لتحقيق الأهداف الحكومية[٢].

ومن السياسة الشرعية في الإدارة تدخل ولي الأمر في شؤون الأفراد في كل ظرف يغلب على الظن فوات مصلحة شرعية عامة لعدم تدخل الدولة فيه، سواء كان التدخل في أصل حق التملك، كما في منع الاحتكار والإلزام بالتسعير.

وكذلك فإن المرافق العامة والملكية العامة تستدعي تدخل الدولة حتى لا يختص أفراد دون غيرهم بالاستئثار بها، فالطرق مثلًا من مرافق الجماعة يحتاج المرور بها إلى تنظيم، فللإمام أن يسن قانونًا للمرور يحدد كيفية السير والإشارات الضوئية كوسائل لذلك[٣].

ومن الأمثلة على السياسة الشرعية في الإدارة:

١- إنشاء عمر رضي الله عنه الدواوين لضبط أعمال الدولة وترتيب نظام بيت المال، وغيرها من النظم الإدارية التي لم يأتِ بإنشائها واتخاذها نص معين، وقد سمى الفقهاء فعل عمر ذلك سياسة شرعية، فدلَّ ذلك أيضًا على أن السياسة الشرعية تجري في التنظيم الإداري[٤].

---

(١) انظر: السياسة الشرعية وصلتها بالتخطيط الجنائي الإسلامي دراسة تأصيلية لعبد الرحمن بن صالح اليحي (ص٤٣)، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية- الرياض، ٢٠٠٧م.

(٢) مدخل إلى الإدارة العامة بين النظرية والتطبيق لزيد منير عبوي وسامي محمد هشام (ص١٥)، دار الشروق- عمان، الأردن، ٢٠٠٦م.

(٣) السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة للدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد (ص٨٩)، منشورات البنك الإسلامي للتنمية- المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ٢٠٠١م.

(٤) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية (ص٣٨).

٢- أحدث عمر رضي الله عنه العمل بالتاريخ الهجري، حيث لم يكن قد عمل به في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، أو في عهد الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وذلك لما فيه من مصلحة للمسلمين، ولا يتنافى مع تعاليم الدين، بل كان لهذا العمل عظيم الفائدة في معرفة تاريخ الأحداث والوقائع وصحة تسجيلها وضبطها[١].

٣- أمر عثمان بن عفان رضي الله عنه بالتقاط ضوال الإبل لمصلحة أهلها مع أن النص جاء آمرًا بتركها، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم لما سأله أعرابي: كيف ترى في ضالة الإبل؟ فقال: «دعها فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء، وتأكل الشجر حتى يجدها ربها»[٢].

فقد جاء النص بتركها إلا أن عثمان أمر بالتقاطها لمصلحة أهلها، وذلك لتغير المصلحة التي بُني عليها المنع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ففي زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحقق المصلحة غلبة الصلاح والتقوى في الناس، حيث تترك ضالة الإبل حتى يجدها ربها، أما في زمن عثمان رضي الله عنه فقد تغيرت الذمم، وأورث هذا التغير خوفًا على أموال الرعية، فرأى عثمان أن المصلحة في التقاطها وتعريفها كسائر أموال اللقطة، فإذا جاء صاحبها أُعطي ثمنها[٣].

فقد فهم عثمان رضي الله عنه هذا الحكم على ضوء القواعد الكلية الآمرة بحفظ المال، ولم يقف عند ظاهر اللفظ، فلما تغير الزمان في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه عالج الأمر بطريقة مغايرة شكلًا لكنها تحفظ لصاحب المال قيمة ماله.

المجال الثالث: العلاقات الدولية:

من مجالات السياسة الشرعية الشؤون المتعلقة بالعلاقات الدولية، ومن مصطلحاتها العصرية النظام الدولي في الإسلام أو العلاقات الدولية في الإسلام، وهو يشمل موضوعات ما يُعرف في القانون المعاصر بالقانون الدولي العام، والقانون الدولي الخاص.

إن من أنظمة القانون الدولي الحديث التي يشترطها لنشوء الدولة بعد استكمال عناصرها المادية المكونة لها هو إصدار اعتراف دولي بوجودها، والاعتراف بالدولة هو من جملة الأحكام السلمية في العلاقات الدولية، والاعتراف بوجود الدولة الأخرى غير المسلمة أمر لا مانع منه، فإذا تمت المعاهدة السلمية بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، أو التزمت هذه الدول كلها ميثاقًا واحدًا ينص على احترام السلم والأمن الدوليين كان ذلك اعترافًا ضمنيًّا من الدولة الإسلامية بغيرها[٤].

(١) السياسة الشرعية وصلتها بالتخطيط الجنائي الإسلامي دراسة تأصيلية (ص٤٣).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٢٨).

(٣) انظر: السياسة الشرعية مفهومها مصادرها مجالاتها للدكتور إبراهيم عبد الرحيم (ص٦٦)، دار النصر للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

(٤) الفقه الإسلامي وأدلته (٨/ ٦٣٤٣).

إن وصايا الرسول صلى الله عليه وسلم للجيوش الإسلامية، ووصايا الخلفاء الراشدين من بعده تؤكد على سلمية هذا الدين، وتبيّن ركيزة من ركائز هذا الدين في تعامله مع الدول الأخرى وإن كانت محاربة.

قال صلى الله عليه وسلم: «اغزوا ولا تَغُلُّوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال -أو خِلال- فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين»[١].

يقول عبد الوهاب خلَّاف: إن غاية الشرع إنما هي المصلحة، وحيثما وُجِدت المصلحة فثم شرع الله[٢].

لذلك فإن السياسة الشرعية هي ملاذ الحكام والعلماء لتحديد طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، حيث إنها تحدد للحاكم متى يبدأ الحرب؟ وما يجوز في الحرب وما لا يجوز؟ وتحدد كذلك متى يجوز له أن يلجأ إلى الهدنة مع أعدائه، وعقد الصلح معهم كذلك؟ ومتى ينهي الحرب، وعمليات تبادل الأسرى بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول؟ وتحدد كذلك طبيعة التعامل مع الدول غير المسلمة من تبادل السفراء والدبلوماسيين، وكذلك تبادل الخبرات الاقتصادية والتجارية والعلمية والطبية التي تحقق مصلحة للإنسانية، شريطة ألا تخالف النصوص العامة والقواعد الأساسية في الشريعة الإسلامية.

المجال الرابع: المجال الاقتصادي:

إن موضوع التنمية في المفهوم الإسلامي هو الإنسان بكل مقوماته، بما فيها عنصر الأموال، فالمستهدف هو ترقية هذه المقومات الإنسانية وتحسينها وحمايتها التي جمعها علماء الإسلام في خمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. والوسيلة لتحقيق ذلك هي نفسها أي الإنسان بما لديه من مقومات، والمفهوم الإسلامي للتنمية يتميز عن المفهوم الوضعي لها الذي هو موضوعها الأموال والأشياء، ووسيلتها في المقام الأول هي أيضًا الأموال والأشياء[٣].

فالإنسان وفق المنهج الرباني هو أهم وأسمى مَنْ ما في هذا الوجود، ومن ثم فهو بحق الوسيلة الرئيسية لعملية التنمية، وهو في الوقت ذاته غايتها، قال تعالى: {يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا} [هود: ٦١].

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٧٣١).

(٢) السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية لعبد الوهاب خلاف (ص١٤)، دار القلم.

(٣) السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة (ص٥٤).

وبناءً على ذلك فإنَّ السياسة الشرعية لها علاقة واضحة بالتنمية والمجال الاقتصادي الذي يُعد من أهم مجالاتها، فالتعمير أو التنمية الاقتصادية جزء لا يتجزأ من الإسلام، الذي قضى باستخلاف الله للإنسان في الأرض، أو يقتضي واجب الخلافة تحقيق التقدم للأفراد والمجتمع بالسيطرة على الموارد المتاحة في الكون، والتي سخَّرها الله لخدمته.

ويتضمن المجال الاقتصادي ما يُعرف بالشؤون المالية العامة أو المعاملات المالية المعاصرة، من حيث تنظيم التداول والاستثمار وقيم النقود وسبل رفعها والمحافظة عليها، وما تقتضيه المصلحة الشرعية من تقييد الحاكم لبعض التعاملات المالية، وما يُستحدث في ذلك من أمور مشروعة نافعة[(١)].

ومن الأمثلة على السياسة الشرعية في مجال الاقتصاد ما فرضه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ضريبة الخراج على الأراضي الزراعية التي فُتحت عنوة بدلًا من تقسيمها بين الفاتحين لكي يكون هذا الخراج موردًا دوريًّا للدولة يؤدَّى كل عام إلى بيت المال، وذلك للإنفاق منه لما فيه صلاحها وصلاح المحتاجين من الفقراء والمساكين، عملًا منه رضي الله عنه بمقاصد الشريعة في اعتبار المصلحة العامة للمسلمين، إذ الدولة الإسلامية قد اتسعت رقعتها في الأمصار والآفاق، وتحتاج إلى ميزانية رسمية لتوطيد دعائمها[(٢)].

ولقد وُفِّق عمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتهاده بوضع سياسات اقتصادية توجه الاقتصاد وتقيد الملكية الفردية؛ لأن توزيع الأرض على الفاتحين سيؤدي إلى أزمة اقتصادية في قادم الأيام تجعل الدولة عاجزة عن الوفاء بتلبية الحاجات المطلوبة منها، لعدم وجود موارد للدولة، وللتوسع في الاستهلاك.

ومن السياسة الشرعية في عالم الاقتصاد اليوم ما نراه من تشريعات تشجع الاقتصاد الوطني، بحيث تُمنح المصانع ميزات تشجعها وتدعمها، مثل الإعفاءات الضريبية التي تقدَّم لهم، والقروض الحسنة التي تقدم لدعم المشاريع الصغيرة، وفرض ضريبة على البضائع المستوردة، وكذلك تقديم النصح والإرشاد من أصحاب الخبرات للقطاع الزراعي بحيث يوجه المزارع التوجيه الصحيح في اختيار نوعية مزروعاته وكيفية تنميتها لتعود عليه بالربح الوفير.

وبالإضافة إلى ذلك تدخل الدولة في تحديد سعر صرف العملات الأجنبية، وإلزام التجار والمصارف بها، وعدم السماح ببيعها بطرق غير قانونية، وترتيب عقوبة بحق المخالفين، وذلك لحماية الاقتصاد الوطني.

(١) أضواء على السياسة الشرعية للدكتور سعد بن مطر العتيبي (ص١٢٢).

(٢) انظر: السياسة الشرعية وصلتها بالتخطيط الجنائي الإسلامي دراسة تأصيلية (ص٤٥).

المجال الخامس: المجال القضائي:

المجال القضائي يشمل الشؤون القضائية، وما يتعلق بها من تنظيمات وطرق إثبات ونحوها، ومن مصطلحاتها العصرية عند أهل الإسلام «السياسة القضائية في الإسلام»، «علم القضاء»، وهو يشمل موضوعات ما يُعرف بقانون المرافعات[(١)].

وقانون المرافعات أو أصول المحاكمات هو: «مجموعة الأحكام التي تنظم السلطة القضائية، وتبين الإجراءات الواجب اتباعها لتطبيق الأحكام الموضوعية في القانون المدني والقانون التجاري»[(٢)].

وكذلك يشمل المجال القضائي الشؤون الجنائية والجزائية، من حيث تنظيم إجراءات تنفيذ ما يثبت من أحكام مقدرة شرعًا، أو تقدير جزاءات شرعية ملائمة لما يرتكب من جرائم تقتضي التعزير شرعًا.

ومن السياسة الشرعية في القضاء وضع التدابير لوضع استقلال القضاء، والحكم بالقرائن التي تفيد الاقتناع بالحكم الذي يحقق العدالة، واستخدام القاضي الحيل التي يستعين بها على استخراج الحق، ومن ذلك ما رواه ابن القيم من قصص القاضي إياس بن معاوية أنه استودع رجل لغيره مالًا، فجحده، فرفعه إلى إياس، فسأله فأنكر، فقال للمدعي: أين دفعته إليه؟ فقال: في مكان في البرية، فقال: وما كان هناك، قال: شجرة، قال: اذهب إليها فلعلك دفنت المال عندها ونسيت، فتذكر إذا رأيت الشجرة، فمضى، وقال للخصم: اجلس حتى يرجع صاحبك، وإياس يقضي وينظر إليه ساعة بعد ساعة. ثم قال له: يا هذا، أترى صاحبك بلغ مكان الشجرة؟ قال: لا، قال: يا عدو الله، إنك خائن، قال: أقلني، قال: أقالك الله، فأمر من يحتفظ به حتى جاء الرجل، فقال له إياس: اذهب معه فخذ حقك[(٣)].

فإن هذه الأحكام اقتضتها مصلحة الأمة ولم يرد فيها نص خاص، وقد عدَّها الفقهاء من باب السياسة الشرعية، فدل ذلك على أن السياسة الشرعية تجري في طرق القضاء.

ومن السياسة العادلة في باب القضاء وتحقيق الجنايات ألَّا يُخلَى سبيل الشرير المعروف بالإجرام إذا اتهم بجريمة لم تسعف فيها البينة الكافية للحكم عليه، بل يحبس حتى يظهر وجه الحق في تهمته، ولا يخلى سبيله بمجرد إنكاره وعدم توافر البينات[(٤)].

(١) انظر: أضواء على السياسة الشرعية (ص١٢٣).

(٢) انظر: مبادئ القانون للدكتور عبد المنعم فرج الصدة (ص٥٠)، دار النهضة العربية- بيروت، ١٩٨٢م.

(٣) انظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (١/ ٦٩، ٧٠)، دار عالم الفوائد- مكة المكرمة.

(٤) انظر: السياسة الشرعية لإبراهيم بن يحيى خليفة المشهور بدده أفندي (ص١١٤)، مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية.

ومثال ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينزل العقوبة بالمنافقين الذين أظهروا النفاق وآذوه وآذوا جماعة المسلمين، وخشي عليه الصلاة والسلام أن يقع بسبب ذلك نفور كثير من الأعراب عن الدخول في الإسلام لعدم إدراكهم الحكمة من قتل أو عقوبة الرسول للمنافقين فإنهم قد يأخذون فعله على الظاهر ويقولون: إن محمدًا يقتل أصحابه.

روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كنا في غَزاة -قال سفيان: مرة في جيش- فكسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا لَلأنصار، وقال المهاجري: يا لَلمهاجرين، فسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «ما بال دعوى الجاهلية؟» قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار، فقال: «دعوها فإنها منتنة» فسمع بذلك عبد الله بن أُبَي، فقال: فعلوها، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فبلغ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، فقام عمر فقال: يا رسول الله: دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»(١).

المجال السادس: مجال الأحوال الشخصية:

إن للسياسة الشرعية دورًا كبيرًا في مجال الأحوال الشخصية؛ وذلك لأن هناك أمورًا مستجدة لا يوجد فيها نص شرعي، وكذلك لِما حصل من اختلاف في الأعراف والعادات، ولقلة الوازع الديني صار لا بد من تشريع أحكام خاصة بالزواج والطلاق وغيرها من مواضيع الأحوال الشخصية، تضبطها وتجعلها متناسبة مع وقتنا الحالي وما فيه من مستجدات ومتغيرات.

ومن الأمثلة على العمل بالسياسة الشرعية في الأحوال الشخصية زمنَ الصحابة ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه ووافقه عليه مستشاروه من إنفاذ الطلاق الثلاث على من نطق به في كلمة واحدة، سواء ادعى المطلِّق أن غرضه تأكيد الطلاق أو لم يدَّع ذلك، بعد أن كان يصدَّقُ المطلِّقُ في ادعائه التأكيد في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام وعصر أبي بكر رضي الله عنه، وأنفذه عمر لما فيه من المصلحة، وهي إلزام الناس بالأناة في إيقاع الطلاق، وذلك بإيقاعه واحدة، وكذلك فإن فيه زجرًا لهم وتأديبًا، وهو اجتهاد من عمر، ولم يكن من باب تغيير الأحكام(٢).

فقد روي عن ابن عباس، قال: «كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٩٠٥).

(٢) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية (ص٣٦).

قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم»[(١)].

وقد سمى الفقهاء ذلك الفعل من عمر بن الخطاب رضي الله عنه سياسة شرعية، فدل ذلك على أن السياسة الشرعية تجري في الأحوال الشخصية أيضًا[(٢)].

ومن الأمثلة في زمننا المعاصر تقسيم المهر إلى معجل ومؤخر، وذلك لاختلاف الأعراف والأحوال عن السابق، وكذلك التعويض عن الطلاق التعسفي، والطلاق التعسفي هو استعمال ألفاظ الطلاق من أجل إلحاق الضرر قصدًا دون حاجة؛ لأن الطلاق إنما شرع من أجل صيانة المصلحة، وأيضًا شرع من أجل دفع الضرر، فلا يجوز أن يُستعمل هذا الحق من أجل إلحاق الضرر بالآخرين[(٣)].

ومنها أيضًا: إلزام الزوج الغائب عن زوجته أو الممتنع أو المعسر بنفقتها بالإنفاق عليها أو طلاقها، وهذا فيه رفع للضرر الواقع على الزوجة، ودرء للمفسدة المتوقعة من بقائها على عصمة زوج لا ينفق عليها؛ لأن النفقة من الأمور الضرورية للحياة البشرية ولا يقوم البدن دونها عادة، والمرأة محبوسة بالاشتغال بمصالح نفسها متفرغة للاشتغال بمصالح الزوج، فهو ملزم بنفقتها مقابل هذا الاحتباس، كما أنها محبوسة عن الزواج بغيره حتى يطلقها، وأمام هذا الواقع لا بد من التدخل لوضع حل يوافق مقاصد الشريعة ويحقق المصلحة والعدل[(٤)].

المجال السابع: مجال الأوقاف وشؤون المساجد:

فالتعليمات التي تضعها وزارات الأوقاف ودواوين الوقف في البلاد العربية والإسلامية، والتي من بين اختصاصاتها العناية بالمساجد وتنظيم العمل فيها إنما هي مبنية على السياسة الشرعية، حيث لا نص فيها لكنها تحقق المصلحة وتتفق مع مقصود الشارع، ولا تخالف نصًّا شرعيًّا. ومن هذه التعليمات:

١- فتح وإغلاق المساجد حسب ما تقتضيه المصلحة، وبما يتناسب مع أوقات الصلوات، وبناء على هذا يفتح المسجد قبل الصلاة بوقت قصير ويُغلق بعد الصلاة، ولا شك أن هذه التعليمات نظمت عمل المساجد، وحافظت على مقتنيات وأموال المساجد من العبث بمحتوياتها أو تعرضها للسرقة، ومنعت من استخدام المساجد لأية أغراض دنيوية تخالف مقصد الشارع من بناء المساجد.

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٤٧٢).

(٢) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية (ص٣٦، ٣٧).

(٣) الوافي في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني لمحمد أحمد القضاة (٢/ ٢٣١)، كلية الشريعة- الجامعة الأردنية، الطبعة الثانية، ٢٠١٤م.

(٤) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية للدكتور عبد الفتاح عمرو (ص٢٥٠)، دار النفائس- الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢- عدم السماح لأي شخص بالخطابة والتدريس في المساجد إلا لمن يحمل تصريحًا من وزارة الأوقاف، يخوّلِه حق الخطابة والتدريس والوعظ والإرشاد، وهذا التصريح لا يُمنح إلا لمن تنطبق عليه الشروط التي وُضِعت للوعظ والإرشاد، ومنها حصوله على مؤهل شرعي يخوله الحديث في الوعظ والإرشاد والدعوة، وغاية هذه التعليمات منع الأشخاص غير المؤهلين من إلقاء الدروس والخطب، وعدم السماح لهم باستغلال المساجد لنشر الأفكار المنحرفة أو المتشددة.

٣- عدم السماح بجمع التبرعات المالية إلا لمن يحمل تصريحًا رسميًّا، وعادة ما تكون هذه التصاريح للجان الزكاة ولجان بناء المساجد، وذلك للحد من جمع الأموال وذهابها إلى غير مستحقيها، ولغير ما جُمعت له.

٤- تشكيل لجان لتنظيم بناء المساجد والإشراف عليها، ولجان رعاية المساجد بحيث تنحصر عملية جمع التبرعات لبناء المساجد ورعايتها بهذه اللجان فقط.

٥- عملية تنظيم بناء المساجد، حيث إنه لا يجوز بناء المساجد بطريقة عبثية، بل لا بد من انطباق الشروط والمواصفات التي وضعتها وزارة الأوقاف لذلك، ويكون البناء تحت إشراف الوزارة من قِبَل مهندسين مختصين بما يحقق المصلحة العامة.

٦- ومن أهم الأعمال التي تقوم بها وزارة الأوقاف وتعتمد على السياسة الشرعية كونها تحقق مصلحة كبيرة وتتفق مع مقصود الشارع ولا تخالف نصًّا شرعيًّا -عملية تنظيم شؤون الحج ورعايته، فكما هو معلوم للجميع أن لكل بلد مسلم عددًا محدودًا من الحجاج بالنسبة إلى عدد السكان، ولا يُسمح بزيادة هذا العدد، وعدد المتقدمين الراغبين بالحج كل عام أضعاف أضعاف هذا العدد المسموح به، واعتمادًا على السياسة الشرعية وضعت وزارة الأوقاف تعليمات خاصة لتنظيم تسجيل الحجاج ورعايتهم طوال فترة الحج، ومن هذه التعليمات تكليف المتقدم للحج بحلف اليمين على أنه لم يسبق له الحج باستثناء بعض الحالات، كالمحرم والمرافق.

الفصل الثاني

ضوابط الفتوى في السياسة الشرعية

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث تمهيد ومبحثين:

- التمهيد: العلاقة بين الفتوى والسياسة الشرعية.
- المبحث الأول: أثر القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية في الإفتاء في السياسة الشرعية.

ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: أهم القواعد الفقهية المتعلقة بالسياسة الشرعية.
- المطلب الثاني: أثر مقاصد الشريعة في منهجية الفتوى في مجال السياسة الشرعية.

- المبحث الثاني: أثر قاعدة تغير الفتوى في مجال السياسة الشرعية.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: موجبات تغير الفتوى في السياسة الشرعية
- المطلب الثاني: ضوابط تغير أحكام السياسة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة.
- المطلب الثالث: تطبيقات على تغير الفتوى في السياسة الشرعية.

تمهيد في العلاقة بين الفتوى والسياسة الشرعية:

عرَّف الفقهاء الفتوى بتعاريف متقاربة تؤكد كلها على أن الاجتهاد الصادر من المفتي يسمَّى بالفتوى، ويطلق على الفقيه الذي يبين الحكم الشرعي للسائل (المفتي)، والسائل الذي يوجه السؤال (المستفتي)، والجواب الذي يذكره الفقيه (الفتوى).

وفي وجوب العمل بفتوى المفتي أقوال، منها الوجوب، ولكن هذا الوجوب ليس وجوبًا قضائيًّا، بل الوجوب وجوب أخروي.

أما الحكم السياسي فهو عبارة عن الحكم الصادر من الحاكم بوصفه حاكمًا من باب السياسة الشرعية، فهو حكم واجب التنفيذ على الأفراد، وهذا الوجوب من باب الوجوب القضائي بحيث يُعاقَب الفرد على المخالفة.

وذكرنا فيما تقدم أن كثيرًا من الفقهاء يعنون بالسياسة استصلاح أمور الناس، أو فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيكون هناك تقارب كبير بين الفتوى والحكم السياسي، حيث أن كلًّا منهما يراعي مصلحة الناس ويقضي حوائجهم، إلا أن عمل المفتي مشروط بعدم مخالفة الشرع، وإلا يخرج عمله من حد السياسة الشرعية إلى السياسة الوضعية، ومن هنا جاء الفرق بين الفتوى والحكم السياسي[١].

فالحاكم السياسي حينما يصدر حكمه يصدره بوصفه حاكمًا سياسيًّا، فيكون حكمه واجب التنفيذ، ويعاقب الفرد على مخالفته في الدنيا، أما فتوى المفتي فإنها ليست ملزمة، ولكن إذا تبنَّى الحاكم السياسي من باب المصلحة فتوى المفتي فحينئذٍ يكون لهذه الفتوى قوة التنفيذ، لا لصدور هذه الفتوى عن المفتي، بل لتبني الحاكم لها ويكون من باب السياسة الشرعية[٢]، وكذلك لا تُعد فتوى الحاكم كحكمه؛ لأن الفتوى ليست حكمًا منه، فلو حكم غيره بخلاف ما أفتى به لم يكن نقضًا لحكمه ولا هي كالحكم.

ومن المعلوم أن الفتوى تتناول جميع أفعال المكلفين التي يفعلونها حينما يبحثون عن معرفة حكم الله فيها، ودور المفتي يكمن في بيان ذلك الحكم إما بالحل أو بالحظر أو بالندب أو بالكراهة، والسياسة تتعلق بتدبير أمور الناس وإصلاح حالهم في جميع الأمور التي يحتاجونها، وهذا يقودنا إلى القول بأن العلاقة بين الفتوى والسياسة علاقة قوية، فالإفتاء يبين الحكم والسياسة تبين طريقة العمل بالحكم بما يتفق مع الشريعة وإزالة الحرج على المكلف، سواء نزل في ذلك الأمر وحي أو لم ينزل.

(١) انظر: الفتاوى السياسية وضوابطها للدكتور عبد الله سعيد ويسي (ص٢٧)، دار العصماء- سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

(٢) انظر: السياسة الشرعية وأثرها في الحكم الشرعي التكليفي للدكتورة نسيبة مصطفى البغا (ص٧٥)، دار النوادر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

ومن الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن الشريعة الإسلامية هي الشريعة الوحيدة التي جعلت الالتزام بأوامر السلطة واجبًا دينيًّا، إضافة لكونه واجبًا دنيويًّا قضائيًّا.

والعلاقة بين الفتوى والسياسة كانت محصورةً قديمًا فيما يسمى بالسياسة الشرعية، والسياسة الشرعية جزء من علم الفقه، وبينهما عموم وخصوص؛ لأن الفقه ينقسم إلى عبادات ومعاملات وأحوال شخصية وسياسة شرعية، فالفقه أعم من السياسة الشرعية، وكذلك مجالات السياسة من حيث مسائلها المختلفة لا تخرج في إطارها العام عن الجوانب العملية التي تقبل التغيير، وذلك لكونها مبنيةً على مناط متغير يتغير الحكم الشرعي لمسألته تبعًا لتغير المناط، وعلى هذا فإن الثوابت في ذاتها لا تدخل في إطار الأمور السياسية(١)، وكذلك الأحكام الشرعية التي تتضمن قواعد الدين وأسسه وجميع الأحكام الشرعية العملية التي لم تبن على العرف أو المصلحة أو التي لم تُنَط بعلة، أو التي لم تصحبها ضرورة فإنها ثابتة ولا يصح جعلها محل نظر وتغيير، فعماد السياسة الشرعية عند جمهور الفقهاء قائم على المصلحة المرسلة، فالحديث عن السياسة هو في مضمونه حديث عن أمور أغلبها اجتهادية تتعدد فيها وجهات النظر وتختلف من وقتٍ لآخر ومكانٍ لآخر وشخصٍ لآخر، وهنا تكمن أهمية الفتوى السياسية التي بدأت تظهر خطورتُها في الوقت الراهن، لظهور كثير من المستجدات التي تستلزم من الفقيه أن يجد لها ما يتوافق معها في الشريعة.

ومن جهة أخرى فإن الفتوى في مجال السياسة الشرعية من الخطورة بمكان، لما يترتب عليها من آثار وعواقب تمس المجتمع والدولة بأكملها؛ لذلك حذَّرت النصوص الشرعية من الجرأة على الفتيا والتساهل في شأنها، فروى الدارمي بسنده عن عبيد الله بن أبي جعفر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار»(٢).

ولذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم يتركون الفتيا لمن يرون أنهم أهل الفقه، فعن أبي المنهال قال: سألتُ البراء بن عازب عن الصرف، فقال: سل زيد بن أرقم فإنه خير مني وأعلم، فسألت زيدًا فقال: سل البراء فإنه خير مني وأعلم(٣).

وروي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: "أدركتُ عشرين ومائةً من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يُسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول".

(١) انظر: الفتاوى السياسية وضوابطها (ص٢٨).

(٢) أخرجه الدارمي (١/ ٢٥٨)، رقم (١٥٩).

(٣) أخرجه النسائي في سننه، رقم (٤٥٧٧).

وعن الشعبي والحسن وأبي حَصين التابعيّينَ قالوا: "إن أحدكم ليفتي في المسألة ولو وردت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه لجمع لها أهل بدر"[١].

وذلك لأن المفتي خليفةٌ للنبي صلى الله عليه وسلم في البيان والتوقيع عن الله تعالى، قال محمد بن المنكدر: «إن العالم بين الله وبين خلقه، فلينظر كيف يدخل بينهم»[٢].

هذا وقد ازدهرت الفتوى السياسية في العقود الأخيرة تبعًا لازدهار حركة العودة للأصول الثقافية في المجتمعات العربية والإسلامية، خاصة ما يتعلق منها بإعادة تأصيل الحياة التشريعية والإدارية المقتبسة من المجتمعات الغربية، وبعد ظهور الجماعات المتطرفة التي تسعى لنشر أفكارها التكفيرية وتدعو إلى الخروج على الحكام ونبذ مؤسسات الدولة، كما تسلط على الفتوى السياسية بعض المتساهلين غير المستجمعين لشروط الفتوى؛ ولذا تعيش الفتوى الشرعية في المجال السياسي نوعًا من الاغتراب عن وظيفتها التشريعية.

ومن جهة أخرى تحتاج صناعة الفتوى السياسية -في ظل عالم تتشابك أحداثه وتتعقد معارفه- إلى عدد من الخبراء والمتخصصين في العلوم المختلفة إلى جانب العلم الشرعي في سبيل الوصول إلى فتوى مؤصلة تأصيلًا شرعيًّا علميًّا، لمعالجة المستجدات والنوازل التي أصبحت من سمات هذا العصر.

(١) آداب الفتوى والمفتي والمستفتي للإمام النووي (ص١٤، ١٥)، دار الفكر - دمشق.

(٢) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٧٤)، مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة.

المبحث الأول

أثر القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية في الإفتاء في السياسة الشرعية

لا شك أن هناك صلةً وثيقةً بين السياسة الشرعية وكثير من القواعد الفقهية التي وضعها العلماء، وكذلك بينها وبين المقاصد الشرعية التي استنبطها العلماء من نصوص الشريعة؛ لأن الفقه يشمل السياسة الشرعية كما بيَّنَّا؛ ولذلك خصصنا هذا المبحث للحديث عن تأثير هذه القواعد والمقاصد في السياسة الشرعية حتى تنضبط مسائلها ولا تكون مجالًا للعبث والافتيات على الشرع من قِبَل غير المتخصصين، أو من قِبَل أصحاب الأفكار المتطرفة الذين يُلصقون فتاويهم الشاذة المحرضة على العنف والإرهاب بالسياسة الشرعية زورًا وبهتانًا.

ويشتمل هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: أهم القواعد الفقهية المتعلقة بالسياسة الشرعية.

وضع الفقهاء القواعد الفقهية التي تعد تصويرًا بارعًا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة لضبط فروع الأحكام العملية بكليات تظهر في كل زمرة منها وحدة المناط، ومن ثم استُغني عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، وأمكن معرفة أحكام الوقائع الحادثة التي لا نص فيها بمراعاة المصالح وجلبها ودفع المفاسد ودرئها.

ويغلب هذا النوع من الأحكام على مسائل السياسة الشرعية، ويتسع فيها مجال الرأي للاختلاف في حجية القواعد الفقهية من جهة، وتقدير المصالح والمفاسد من جهة أخرى، وإلى هذا يشير إمام الحرمين الجويني بقوله: «ومعظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين»[(١)]. وهو يعني بـ«مسائل الإمامة» مسائل السياسة الشرعية بشكل عام.

وفي سبيل بيان منهج الفتوى في قضايا السياسة الشرعية المعاصرة نعتمد عددًا من القواعد الفقهية، ويمكن تقسيمها على فرعين: الفرع الأول: ما يتعلق بالحكم الراشد، والفرع الثاني: ما يتعلق بإدارة شؤون المجتمع وموارده.

(١) غياث الأمم في التياث الظلم للجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب (ص٧٥)، مكتبة إمام الحرمين.

الفرع الأول: القواعد الفقهية المتعلقة بالحكم الراشد:

هناك مجموعة من القواعد التي تعد معاييرَ تساعد في اتخاذ القرار المناسب نوجزها فيما يلي:

القاعدة الأولى: اعتبار مآلات الأفعال:

ويُقصد باعتبار «مآلات الأفعال» أن الأحكام الشرعية إنما وضعت لتحقيق مصالح الإنسان، على أساس من العموم الذي يشمل أجناس الأفعال مطلقًا عن الزمان والمكان والأعيان. والأحكام وإن كانت تؤول عند تطبيقها على واقع الأفعال إلى تحقيق المصلحة المبتغاة منها، فإنها في بعض الأحيان وفي بعض الأعيان قد لا تؤدي إلى تلك المصلحة المبتغاة، بل قد تؤدي إلى نقيضها من المفسدة، وذلك لخصوصية تطرأ على ذات تلك الأعيان أو على ظرفها تخرج بها عن عموم جنسها التي قُدِّر على أساسها الحكم، ومن ثم يؤول تطبيق الحكم عليها إلى المفسدة من حيث أُريد به تحقيق المصلحة؛ ولذا وجب على الفقيه مراعاة ذلك المآل فيعدل به إلى حكم آخر يتحرى المصلحة ويتفادى المفسدة[(١)].

وذلك أن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد باعتبارها أسبابًا ومسببات، فيلزم منها أن تكون مقصودة للشارع ومرعية عند الحكم على الأفعال حتى لا تقع الأفعال مناقضة لمقاصد الشارع، ويتحقق هذا بالنظر في المآلات، فيلزم المجتهد أن يعتبر المآلات كما اعتبر الشارع المسببات عند الأسباب؛ لأن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين، وإن كان نظر المجتهد أخذًا بغلبة الظن.

يقول الشاطبي: «إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية: فإن الأعمال -إذا تأملتها- مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات»[(٢)].

(١) انظر: مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات للدكتور عبد المجيد النجار (ص٣)، بحث مقدم للدورة التاسعة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، جمادى الأولى ١٤٢٣هـ، يوليو ٢٠٠٢م.

(٢) الموافقات للشاطبي (٥/ ١٧٨)، دار ابن عفان.

ومن تطبيقات هذه القاعدة في باب السياسة الشرعية: قبول توبة المحارب غير المقدور عليه وإسقاط العقوبات عنه؛ لأن عدم القدرة عليه يزيد من خطره وضرره، بينما قبول توبته وإسقاط العقوبة عنه يدعوانه إلى التوبة والكف عن جرائمه، قال تعالى: { إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ٣٣ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ} [المائدة: ٣٣، ٣٤].

ومنها: ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضتُ الكعبة، ولجعلتُها على أساس إبراهيم، فإن قريشًا حين بنت البيت استَقْصَرَتْ»[١]. فقد بوَّب له البخاري بـ«من ترك بعض الاختيار، مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه، فيقعوا في أشد منه». وقال الحافظ ابن حجر: «وفيه -أي الحديث- اجتناب ولي الأمر ما يتسرع الناس إلى إنكاره وما يُخشى منه تولُّد الضرر عليهم في دين أو دنيا وتألُّف قلوبهم بما لا يُترك فيه أمر واجب»[٢].

وقد كانت هذه القاعدة مناط اجتهاد واسع، حتى أفضت إلى إثراء أحكام الفقه الإسلامي وتوسيع آفاقه، وقد اعتمد عليها من ذهب إلى حرمة عزل الحاكم لفسقه أو تعديه على حقوق رعيته، خوفًا من مآل ذلك، وهو حدوث هرج ومرج وقتل بين الناس.

القاعدة الثانية: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما:

وهذه القاعدة من القواعد المكملة لقاعدة «الضرر يزال»، والمعنى الإجمالي لهذه القاعدة: أنه إذا تعارضت مفسدتان أو ضرران، ولم يكن بالإمكان دفعهما معًا، وكان لا بد من ارتكاب أحدهما فإنه يُنظر إلى أيهما أخف وأهون فيُرتكَب ليُدفع الأشد والأعظم، إذ الشريعة تحرص على دفع المفاسد كلها ما أمكن ذلك، فإن لم يمكن دفعها كلها فيجب اختيار المفسدة الأخف ودفع المفسدة الأعظم، ومراعاة أعظم المفسدتين تكون بإزالتها؛ لأن المفاسد تُراعى نفيًا، والمصالح تُراعى إثباتًا، فمقصود الشريعة تعطيل المفاسد وتقليلها ما أمكن ذلك[٣].

ومستند هذه القاعدة قوله تعالى: { يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۚ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ عِندَ ٱللَّهِۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِ} [البقرة: ٢١٧].

(١) أخرجه البخاري، رقم (١٥٨٥)، ومسلم، رقم (١٣٣٣)، واللفظ له.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (٣/ ٤٤٨).

(٣)) انظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للدكتور محمد مصطفى الزحيلي (١/ ٢٢٦).

فبيَّن الله تعالى أن مفسدة أهل الشرك في الكفر بالله، والصد عن هداه، وإخراج أهل المسجد الحرام منه وفتنة أهله، أكبر عند الله، وأعظم مفسدة من قتالهم في الشهر الحرام، فاحتملت أخف المفسدتين لدفع أشدهما وأعظمهما[١].

وقد اتفق الفقهاء على العمل بهذه القاعدة، قال المرداوي: «من القواعد: إذا دار الأمر بين درء مفسدة وجلب مصلحة، كان درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، قاله العلماء، وإذا دار الأمر أيضًا بين درء إحدى المفسدتين، وكانت إحداهما أكثر فسادًا من الأخرى، فدرء العليا منهما أولى من درء غيرها، وهذا واضح يقبله كل عاقل، واتفق عليه أولو العلم»[٢].

ومن تطبيقات هذه القاعدة في باب السياسة الشرعية: أن يُقدَّم في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعيَّن رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة قُدِّم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضررًا فيها، فيُقدَّم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع -وإن كان فيه فجور- على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينًا[٣].

يقول الشيخ ابن تيمية: «فالواجب إنما هو الأرْضَى من الموجود، والغالب أنه لا يوجد كامل، فيفعل خير الخيرين ويدفع شر الشرين»[٤].

ومن تطبيقاتها أيضًا: إذا كان الفساد في ترك عقوبة الجاني أعظم من الفساد في عقوبة من لم يجنِ دفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما.

ومن الممكن أن يُمثَّل لذلك بمسألة جواز قتال المترسين بالمسلمين، وجواز قتل من لم يقاتل من الكفار إذا لم يكن الخلوص للمقاتلين إلا بقتلهم.

يقول ابن قدامة: «إذا تترسوا في الحرب بالنساء والصبيان ومن لا يجوز قتله جاز رميهم، ويقصد المقاتلة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم رماهم بالمنجنيق ومعهم النساء والصبيان، ولأن كف المسلمين عنهم يفضي إلى تعطيل الجهاد؛ لأنهم متى علموا ذلك تترسوا بهم عند خوفهم»[٥].

(١)) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للدكتور محمد مصطفى الزحيلي (١/ ٢٢٦، ٢٢٧).

(٢)) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (٨/ ٣٨٥١).

(٣)) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٨/ ٢٥٤، ٢٥٥).

(٤)) السابق (٢٨/ ٦٧، ٦٨).

(٥)) الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة المقدسي (١٠/ ٤٠٢)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

القاعدة الثالثة: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة:

ومعنى هذه القاعدة: أن نفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه عليهم شاؤوا أو أبوا معلق ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، دينية كانت أو دنيوية. فإن تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذه، وإلا ردَّ؛ لأن الراعي ناظر، وتصرفه حينئذ متردد بين الضرر والعبث، وكلاهما ليس من النظر في شيء.

والمراد بالراعي: كل من ولي أمرًا من أمور العامة، عامًّا كان كالسلطان الأعظم، أو خاصًّا كمن دونه من العمال، فإن نفاذ تصرفات كل منهم على العامة مترتب على وجود المنفعة في ضمنها[١].

ومما يستدل به لهذه القاعدة: قوله صلى الله عليه وسلم: «ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة»[٢].

ومن تطبيقات هذه القاعدة في باب السياسة الشرعية:

١- لولي الأمر إجبار أصحاب الأراضي المهملة على زرعها تنمية للبيئة وصيانة للمال وإن كانوا في غنى عنها؛ لأن الإهمال منافٍ لمقاصد الشريعة من الإصلاح والتعمير واستثمار الأموال، وأما إذا لم يكونوا في غنى عنها وعجزوا عن زرعها وتعميرها فعلى الدولة أن تعينهم على دفع هذا العجز بوجه من وجوه التصرف. قال ابن حزم: وأما إذا لم يكن له غنى عن زرعها، فإنما يجبره على زرعها إن قدر على ذلك، أو على إعطائها بجزء مما يخرج منها، ولا نتركه يبقى عالة على المسلمين بإضاعته لماله، ومعصيته لله عز وجل بذلك[٣].

٢- إذا ألزم ولي الأمر المقبلين على الزواج بإجراء الفحص الطبي قبل الزواج كان تصرفه منوطًا بمصلحة شرعية معتبرة، وهي تحديد الأمراض الوراثية أو المعدية التي تنتقل إلى الطرف السليم أو إلى الذرية ولا تستقر معها الحياة الزوجية، وفي هذا حفظ للنفس ودفع للضرر عن الإنسانية.

(١)) شرح القواعد الفقهية، للزرقا (ص٣٠٩).

(٢)) رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعي رعية فلم ينصح، رقم (٧١٥٠).

(٣)) المحلى، لابن حزم (٩/ ٢٦٥).

القاعدة الرابعة: الشريعة منضبطة والأهواء غير منضبطة.

معنى القاعدة: أن الشرع يربط الأحكام بالعلل التي هي في جملتها على الحقيقة عبارة عن جلب المصالح ودفع المفاسد، أما الأهواء والاختيارات البشرية فتدور مع ما تميل إليه النفوس حبًّا وكُرهًا، وهذا يختلف باختلاف الناس، فما يكون حسنًا عن البعض قد يكون قبيحًا عند غيرهم، وقد تميل النفوس إلى ما يخالف الشرع والفطرة والعقل السليم؛ لذلك كان لا بد في الأحكام أن ترتَبط بما هو مستقيم منضبط لا يتخلف ولا يتأثر بعوامل مضطربة كالأهواء ونحوها.

قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ} [آل عمران: ٣٢]: «هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله، وليس هو على الطريقة المحمدية، فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر حتى يتبع الشرع المحمدي والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله وأحواله، كما ثبت في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد»، ولهذا قال الحسن البصري وغيره من السلف: "زعم قوم أنهم يحبون الله، فابتلاهم الله بهذه الآية"»[١].

وقال الإمام الشاطبي: «المقصد الشرعي مِنْ وضْع الشريعة: إخراجُ المكلَّف عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد لله اضطرارًا»[٢].

ولذلك ربط القرآنُ بين النكوص عن متابعة الشرع الشريف واتباعِ الهوى فقال: {فَإِن لَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهۡوَآءَهُمۡۚ وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ} [القصص: ٥٠]، وقال لنبيه داود عليه السلام: {يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ} [ص: ٢٦].

وورد عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قَالَ: «لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلُ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ، وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفَّيْهِ»[٣].

ومن التطبيقات على هذه القاعدة في باب السياسة الشرعية:

١- أن العلاقة مع غير المسلمين قائمة على احترام العهود والمواثيق، يقول الله تعالى: {وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ} [المائدة: ٨]، وقد نصت كثير من الآيات على أن نقض العهود من أسباب المقت والغضب.

(١)) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٢٦، ٢٧).

(٢)) الموافقات، للشاطبي، (٢/ ٢٨٩).

(٣)) سنن أبي داود، كتاب: الطهارة، باب: كيفية المسح، رقم (١٦٢)، (١/ ٤٢).

وأما ما ورد من أن الحرب خُدعة: فليس معنى ذلك أنها تبيح نقض العهود والغدرَ والخيانة، قال الإمام النووي -رحمه الله-: «اتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب، وكيف أمكن الخداع، إلا أن يكون فيه نقضُ عهدٍ أو أمانٍ فلا يحل»[١].

٢- عدم جواز الاعتداء على غير المسلمين بهدم معابدهم وكنائسهم، وحرق ثمارهم وزروعهم؛ لأن ذلك فسادٌ في الأرض قد نهى عنه الإسلام، قال تعالى عن هذا الصنف من الظالمين المعتدين: {وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ}[البقرة: ٢٠٥].

فعلاقة المسلمين بغيرهم قائمة على احترام الحقوق، ولا يجوز اتخاذ الإفساد سبيلًا للاعتداء عليهم، ولا يجوز من ذلك إلا ما ألجأت إليه الضرورة، وتوقفت عليه مصلحة الإسلام والمسلمين توقفًا حقيقيًّا[٢].

الفرع الثاني: القواعد الفقهية المتعلقة بإدارة شؤون المجتمع وموارده:

يوجد بعض القواعد الفقهية التي تساعد السلطة السياسية في ممارسة وإدارة شؤون المجتمع وموارده نوجزها فيما يأتي:

القاعدة الأولى: لا ضرر ولا ضرار.

ومعنى هذه القاعدة: أنه لا يجوز لأحد من الناس أن يضرَّ غيرَه ابتداءً -وهذا معنى الضرر-، ولا أن يضرَّه على وجه المقابلة إن ضرَّه ذلك الغيرُ أوَّلًا -وهذا معنى الضرار- كما نص على ذلك غيرُ واحدٍ من كبار الفقهاء كابن عبد البر وابن الصلاح والنَّجم الطوفي[٣].

وبناء على هذا لا يحل لمسلمٍ أن يضرَّ أحدًا بقولٍ أو فعلٍ أو سبب دون حق، سواءٌ كان في ذلك الضرر منفعةٌ لنفسه أم لا، وهذا عامٌّ في كل حل وعلى كل أحد، وخصوصًا من له حق متأكد كالزوج والقريب والجار والصاحب ونحوهم[٤].

(١)) شرح النووي على صحيح مسلم، (١٢/ ٤٥).

(٢)) ينظر: الشرح الصغير على مختصر خليل، للشيخ الدردير، (٢/ ١٧٧)، والعلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة (ص٤٤).

(٣)) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر (٢٠/ ١٥٨)، والمصلحة في التشريع الإسلامي، لنجم الدين الطوفي (ص١٥).

(٤)) القواعد والأصول الجامعة، (ص٥٢).

ومن التطبيقات على هذه القاعدة في باب السياسة الشرعية:

١- أنه يجوز لولي الأمر أن يُلْزِم مَن يتسبب في ضررٍ لغيره بإزالة هذا الضرر وإن كان فعلُه ذلك داخلًا في جملة حقوقه الشخصية؛ لأن العبرة في الاجتماعيات برفع الضرر.

ومن ذلك: ما رواه أبو داود في سننه بسنده عن سمرة بن جندب أنه كانت له عَضدٌ من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله، قال: فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه، فطلب إليه يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال: فهبه له ولك كذا وكذا -أمرًا من ثواب الآخرة رغَّبه به فيه- فأبى، فقال: أنت مُضار. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري: «اذهب فاقلع نخله»[١].

قال الخطابي في شرحه عليه: "وفيه من العلم أنه أمر بإزالة الضرر عنه وليس في هذا الخبر أنه قلع نخله، ويشبه أن يكون أنه إنما قال ذلك ليردعه به عن الإضرار"[٢].

٢- لولي الأمر أن يُجبِر الناسَ على بيع ما عندهم بقيمة المِثْل عند احتياج الناس لما عندهم حال الضرورة، كأن يكون أحدٌ لديه طعامٌ أو ماء أو علاجٌ زائد عن حاجته، والناس في مخمصة أو وباء، فإنه يجوز للحاكم أن يجبره على بيع ما عنده للناس حتى يندفع عنهم الضرر[٣].

٣- لولي الأمر أن يسعر للناس إذا تضمن التسعير العدلَ، وكان في عدم التسعير إضرار بعموم الناس وشيوع الفوضى والغش في الأسعار واستغلال حاجات الناس بالإغلاء عليهم، فيجوز حينئذ للحاكم أن يقنِّن أسعارًا يراعَى فيها حق التجار في ضمان رؤوس أموالهم مع الربح المعقول، وكذلك التخفيف على الناس وضمان كفاية أموالهم لسد حاجاتهم كما تعوَّدوا في غير وقت الاضطراب[٤].

٤- لو جاء الغاصب بالمغصوب ليرده للمالك فامتنع: أجبره الحاكم على قبضه؛ لأن على الغاصب ضررًا ببقائه في يده من ضمان منافعه وضمانه إن تلف، فإن امتنع نصب الحاكم عنه نائبًا حتى يقبضه عنه، وكما لو تزوج امرأة وامتنع من وطئها وقلنا: إنه يجب عليه وطأة واحدة لاستقرار المهر، قال الإمام: فعلى هذا يجبره القاضي إلى أن يطأ[٥].

(١)) سنن أبي داود، كتاب: الأقضية، أبواب من القضاء، رقم (٣٦٣٦)، (٥/ ٤٧٨).

(٢)) معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، (٤/ ١٨٠، ١٨١).

(٣)) القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، د. فوزي عثمان صالح، (ص١٢١، ١٢٢).

(٤)) القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، د. فوزي عثمان صالح، (ص١٢٢).

(٥)) المنثور في القواعد الفقهية، للإمام الزركشي، (٣/ ١١٠).

القاعدة الثانية: الناس مسلطون على أموالهم.

وهي من القواعد المشهورة بين الفقهاء، ولا يزالون يستدلون بها في مختلف أبواب المعاملات بالمعنى الخاص والعام، ولم ينص الفقهاء على هذه القاعدة في كتب القواعد، لكن توارد التعليل بها في كتب الفروع عند الشافعية، والحنابلة، والزيدية، والإمامية[١].

ويمكن الاستدلال عليها من نصوص الشرع الشريف:

أما من كتاب اللَّه العزيز فبآيات مختلفة، وردت في موارد خاصة، يستفاد من مجموعها أن كل إنسان له سلطة على أمواله الخاصة، لا يجوز لأحد مزاحمته إلا من طرق معينة وردت في الشرع، فمما يدل على هذا المعنى قوله تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا} [النساء: ٢٩] .

فهذا يدل على عدم جواز أكل أموال الناس إلا من طرق خاصة مشروعة، تبتنى على رضا الطرفين، وجعل حرمته كحرمة قتل الأنفس، وكأنه إلى هذا ينظر الحديث المعروف «حرمة مال المسلم كحرمة دمه»[٢].

ومثله أيضًا قوله تعالى: {وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا} [النساء: ٢] .

وهو دليل على أن الإنسان لو لم يكن قادرًا على حفظ أمواله فلا بد أن تحفظ من طريق من يقدر على ذلك، وأن الولي يجب عليه كمالُ الاحتياط فيه، وإلا ارتكب إثمًا عظيمًا.

ومن الجدير بالذكر أن التعبير بأموالكم وأموالهم دليل واضح على الملكية الخاصة في هذه الأموال لا ملكية المجتمع كما قد يتوهمه من لا خبرة له بالنصوصِ والآثار الشرعية.

وأيضًا قوله تعالى: {وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا} [النساء: ٤].

فقد دلت الآية على أنه لا يجوز التصرف في شيء من أموالهنَّ الحاصلة من طريق الصداق، إلا بإذنهن ورضاهن.

---

(١)) ينظر: الأم، للإمام الشافعي (٢/ ٩١)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٨/ ٩١)، ونيل الأوطار، للشوكاني (٥/ ٢٦٠)، والروضة البهية، للعاملي (٤/ ٣٠٢).

(٢)) مسند الإمام أحمد، (١/ ٤٤٦).

وبالجملة لا يبقى شك لأحد بعد ملاحظة هذه الآيات أن كل إنسان مسلط على أمواله التي اكتسبها من طرق مشروعة، وأنه لا يجوز مزاحمته فيها، ولا التصرف إلا بإذنه ورضاه.

وأما من السنة فتوجد روايات كثيرة عامة وخاصة:

١- ما جاء في مُوَطَّأ مالك رحمه الله من قوله: «وَذلِكَ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ صَحِيحًا كَانَ أَحَقَّ بِجَمِيعِ مَالِهِ يَصْنَعُ فِيهِ مَا شَاءَ، إِنْ شَاءَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ جَمِيعِهِ، خَرَجَ يَتَصَدَّقُ بِهِ، أَوْ يُعْطِيهِ مَنْ شَاءَ»[١]. ومن الواضح أن ذكر الهبة والصدقة هنا من باب المثال لما وقع التصريح فيها بأن له أن يصنع بماله ما شاء، وليست السلطة على المال غير هذا.

٢- ما جاء في مسند الإمام أحمد من حديث ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «سباب المسلم أخاه فسوق، وقتاله كفر، وحرمة ماله كحرمة دمه»[٢].

فهذا الحديث يدل على أن مالك المال مسلَّطٌ على ماله يفعل فيه ما يشاء، ولا يحق لأحد أن يحجر عليه في شيء من ذلك طالما كان سليمًا صحيحًا راشدًا، وأن لماله حرمةً تشبه حرمةَ دمه، فلا يجوز الاعتداء على ماله بأخذه منه أو منعه من التصرف فيه كما يشاء.

٣- الرواية المعروفة المشهورة في ألسن الفقهاء، المرسلة عن النبي صلَّى اللَّه عليه وآله وسلم أنه قال:

«إن الناس مسلطون على أموالهم»[٣]. وهي وإن كانت مرسلة لكنها مجبورة بعمل الأصحاب قديمًا وحديثًا، واستناد الفقهاء إليها في مختلف أبواب الفقه.

ومن التطبيقات على هذه القاعدة:

١- أنه لا يحق لولي الأمر أن يجبر أحدًا على التصرف في ماله بصورةٍ معيَّنةٍ، أو أن يسلبه إياه بغير حقٍّ طالما لم يرتكب ما يستوجب ذلك، ومن ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أراد في خلافته أن يوسع مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان بجانب المسجد دارٌ للعباس رضي الله عنه، فقال له عمر: «إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «نزيد في المسجد» ودارك قريبة من المسجد، فأعطناها نزدها في المسجد، وأقطع لك أوسع منها، قال: لا أفعل، قال: إذا أغلبك

(١)) موطأ مالك، رواية أبي مصعب الزهري، تحقيق: بشار عواد معروف، ومحمود خليل، مؤسسة الرسالة (٢/٥١٣).

(٢)) مسند الإمام أحمد، ط. الرسالة، حديث رقم (٤٢٦٢)، (٧/٢٩٦).

(٣)) تحفة الأحوذي بشرح سنن الترمذي، للمباركفوري، (٤/٤٥٢)، وينظر: بحار الأنوار، للمجلسي، (٢/٢٧٣).

عليها، قال: ليس ذاك لك فاجعل بيني وبينك من يقضي بالحق، قال: ومن هو؟ قال: حذيفة بن اليمان، قال: فجاؤوا إلى حذيفة فقصوا عليه، فقال حذيفة: عندي في هذا خبر، قال: وما ذاك؟ قال: إن داود النبي صلوات الله عليه أراد أن يزيد في بيت المقدس، وقد كان بيت قريب من المسجد ليتيم فطلب إليه فأبى فأراد داود أن يأخذها منه، فأوحى الله عز وجل إليه إن أنزه البيوت عن الظلم لبيتي، قال: فتركه، فقال له العباس: فبقي شيء، قال: لا، قال: فدخل المسجد، فإذا ميزاب للعباس شارع في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسيل ماء المطر منه في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر بيده، فقلع الميزاب، فقال: هذا الميزاب لا يسيل في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له العباس: والذي بعث محمدًا بالحق إنه هو الذي وضع الميزاب في هذا المكان، ونزعته أنت يا عمر، فقال عمر: ضع رجليك على عنقي لترده إلى ما كان هذا، ففعل ذلك العباس، ثم قال: العباس قد أعطيتك الدار تزيدها في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فزادها عمر في المسجد، ثم قطع للعباس دارًا أوسع منها بالزوراء»[١].

٢- يجوز للمرأة أن تتصرف في جميع مالها الذي اكتسبته من الصداق عند نكاحها، أو مما وصل إليها من كسبها أو عن طريق الهبة ونحو ذلك، سواء تصرفت فيه بالمعاوضة أو التبرع من غير أن تحتاج إذنًا من أحد طالما كانت راشدةً وتنفق فيما يجوز الإنفاق فيه من المباحات[٢].

٣- يجوز للمسلم أن ينفق جميع ماله فيما يراه من وجوه الخير، ولا يحق لحاكمٍ أن يمنعه من ذلك طالما لم يكن فيه ضررٌ لأحد، وقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا»[٣].

فدل الحديث على أن للمسلم أن ينفق ماله فيما شاء من وجه الحق والخير، وتعبيره بلفظ: «فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ» يدل على جواز استغراقه لكل ماله فيما شاء طالما كان صحيحًا راشدًا لا يضر أحدًا.

القاعدة الثالثة: يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاص لدفع الضَّرَر الْعَام.

ومعنى هذه القاعدة: أنه يجوز لولي الأمر أن يفعل ما يسبب ضررًا جزئيًّا لفردٍ واحد تجنيبًا لغيره من الناس ما قد يصيبهم من ضررٍ عام.

---

(١)) المستدرك على الصحيحين، للحاكم أبي عبد الله النيسابوري، رقم (٥٤٢٩)، (٣/ ٣٧٤).

(٢)) ينظر: المبسوط، للسرخسي (٥/ ١٢)، الأم، للإمام الشافعي (٣/ ٢٢٤)، المغني، لابن قدامة (٤/ ٣٠٠)، المحلَّى، لابن حزم الظاهري (٧/ ١٨١).

(٣)) صحيح البخاري، كتاب: العلم، باب: الاِغْتِبَاطِ فِي العِلْمِ وَالحِكْمَةِ، رقم (٧٣)، (١/ ٢٥).

ومن التطبيقات على هذه القاعدة:

١- لولي الأمر إزالة الحائط المتوهَّن أو البيت الآيل للسقوط رغمًا عن مالكه إذا كَانَ مجاورًا للطَّرِيق دفعًا للضَّرَر الْعَام.

٢- لولي الأمر قتل قَاطع الطَّرِيق إذا قتَلَ أحدَ الناس بِأَيّ كَيْفيَّة كَانَت بِدُونِ قبُول عَفْوٍ عَنهُ من ولي الْقَتِيل، دفعًا للضَّرَر الْعَام.

٣- لولي الأمر الْحجر على الطَّبِيب الْجَاهِل دفعًا لضرره عن الناس[١].

٤- لولي الأمر منعُ أحدِ الناس من فتح نافذةٍ في داره إذا كانت في موضعٍ يطَّلع منه على نساءِ جارِه، وله كذلك أن يمنع أحدَ الناس أن يتخذ بجانب دار جاره ما يضر ببنائها كالطاحون ونحو ذلك[٢].

القاعدة الرابعة: إذا ضاق الأمر اتَّسع، وَإِذا اتَّسع ضَاقَ.

ومعناها: أنه إذا دعت الضرورةُ والمشقة إِلَى اتساع الأمر فَإِنه يَتَّسعُ إِلَى غاية اندفاعِ الضرورة وَالمشقة، فَإِذا اندفعت وزالت الضرورةُ الداعية عَاد الْأَمر إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ قبل نُزُوله، وهي نموذجٌ أصوليٌّ للجمع بين قاعِدَتَي: «الضرورات تبيح الْمَحْظُورَات"، و»الضَّرُورَة تقدر بِقَدرِهَا".

ومن تطبيقات هذه القاعدة في السياسة الشرعية:

١- جواز دفع السارق والباغي ما أمكن إلى أن يندفع شره ولو بالقتل؛ ولذا قال سيدنا عليٌّ -كرم الله وجهه-: "لا تَتْبَعوا مُوَلِّيًا، ولا تُجْهِزوا على جريح"؛ لأن القصد من القتال كان دفع الضرر، وقد حصل بهربه أو جرحه فلا يجوز الزيادة عليه؛ لأن ما جاز لعذر امتنع بزواله.

٢- جواز قبول شهادة الأمثل فالأمثل عند فقد العدالة أو ندرتها.

٣- عدم جواز الخروج على الإمام الجائر إذا كان متغلبًا وفي الخروج عليه مفسدة.

٤- لولي الأمر منع استيراد البضائع -رغم أن الأصل جواز استيراد المباحات- إذا كان استيرادها يضر بالبضائع والمنتجات الوطنية[٣].

---

(١)) الدر المختار وحاشية ابن عابدين، (٦/ ١٧٤).

(٢)) شرح القواعد الفقهية، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، دار القلم- دمشق، (ص٢٠٤، ٢٠٥).

(٣)) شرح القواعد الفقهية، (ص١٦٣، ١٦٤).

القاعدة الرابعة: من استعجل الشيء قبل أوانه عُوقب بحرمانه.

ومعناها: أن من أجازت له الشريعة شيئًا في وقتٍ معين ثم تباطأ هذا الوقت وطال عليه الأمد، وحاول استعجاله بطرقٍ ملتوية محرمة، فإنه حينئذٍ يعاقب بحرمانه مما هو مباح له ويحال بينه وبين حقه، معاملةً له بنقيض قصده جزاءً وفاقًا، فكما أنه توسل للمشروع بوسائل محرمة تعجلًا منه للحصول على مقصوده المستحق له فإنه يعاقب بالحرمان منه، وهذا هو العدل، فإن هذا الحق الذي جعل صاحبه يقع في الحرام من أجل استعجاله لا خير فيه، وحقه أن يمنع منه، وهذه القاعدة العظيمة تمثل جانبًا من جوانب السياسة الشرعية في القمع وسد الذرائع، ولأن فعل ذلك الشخص الذي أراد الوصول إلى حقه بطرقٍ محرمه يُعَدُّ تحايلًا على الشرع من جانبٍ آخر.

من التطبيقات على هذه القاعدة في باب السياسة الشرعية:

١- لولي الأمر إيجاب الزكاة على من كانت له ماشية فخاف وجوب الزكاة فيها، فباعها قبل الحول بقليل كشهر ونحوه، واشترى بها ماشية أخرى فرارًا من الزكاة، وتؤخذ من المبدلة، ويعامل بنقيض مقصوده.

٢- ما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه أفتى في المرأة التي يطلقها زوجها، فتزوج غيره قبل انقضاء عدتها، بأنها تحرم على هذا الزوج الثاني إن دخل بها حرمة مؤبدة، معاملة لها بنقيض مقصودها، بمقتضى السياسة الشرعية في المصالح المرسلة[1].

---

(١) المدخل إلى علم السياسة الشرعية، د. عبد العال عطوة، (١/ ١٦٤).

المطلب الثاني: أثر مقاصد الشريعة في منهجية الفتوى في مجال السياسة الشرعية.

تعد المقاصد الشرعية من أهم موارد ومناهل السياسة الشرعية التي تؤثر في الفتاوى والتصرفات المتعلقة بها، ذلك أنه إذا كانت القواعد الشرعية تمثل منبعًا أصيلًا للسياسة الشرعية، وتستند إليها غالبية أحكامها وفتاويها كما رأينا في المطلب السابق، فإن المقاصد الشرعية تمثل الجناح الآخر لهذه المستندات الفقهية التي تقوم عليها تلك السياسة، خصوصًا إذا أخذنا في الاعتبار أن من الأهداف الأصيلة لتلك القواعد الفقهية: تحقيق مصالح الشرع في حفظ الضروريات الدنيوية والأخروية على ما هو مبين في كتب الأصول.

ولذلك نجد للمقاصد الشرعية حضورًا أصيلًا ودورًا فاعلًا في تفصيلات السياسة الشرعية سواء في الفتاوى المتعلقة بها والتي لا بد فيها من مراعاة المقاصد على الصورة المثلى التي لا تسبب نقيض القصد، أو في التصرفات التي يجريها القائمون على سياسة العباد والبلاد من الحكام والولاة والقضاة ونحوهم من أولي الأمر، والناظر إلى تلك الفتاوى والتصرفات على وجه العموم يجد فيها اعتبارًا كبيرًا لكل ما يترتب عليه حفظ الدين أو النفس أو المال أو العقل أو الأعراض أو الأنساب، بل إنه لا يكاد يوجد ما يمثِّل استثناءً من القواعد الفقهية في باب السياسة الشرعية إلا لتوقف تحقق شيء من المقاصد عليه، فيُستَثنى لأجل ذلك من القاعدة.

ولذلك سيكون الحديث في هذا المطلب ضمن فرعين:

الفرع الأول: ما استند أصلًا إلى المقاصد المعتبرة في باب السياسة الشرعية:

ومن ذلك ما يلي:

١- لا يجوز لمن جعله الشرعُ صاحبَ حق أن يُسبب بحقه هذا ضررًا ينافي المقصد الشرعي.

ومعنى ذلك: أن الشرع قد جعل لبعض الناس حقوقًا في ولاياتٍ أدبيةٍ أو مالية مثلًا، فلصاحب الحق ممارسةُ حقه بشرط ألا يسبب ذلك ضررًا يخل بالمقصد الذي أعطِي ذلك الحق لأجله.

ومن التطبيقات على ذلك في باب السياسة الشرعية:

- لا يجوز لولي المرأة سواء كان والدًا أو ولدًا أو غيرَ ذلك أن يعضُلَها عن الزواج بكُفْءٍ لها، فإن فعل ذلك جاز للقاضي أن يزوجها بنفسه أو يجبر وليها على تزويجها حفظًا لمقصد الشرع في منع العضل والظلم والإكراه في الزواج(١).

(١)) ينظر: المبسوط، للسرخسي (١٢/ ١٩٨).

- لا يجوز لمن يتولى الوصايةَ على مالِ يتيمٍ أن يغامر به في تجارةٍ يغلب على الظن أنها خاسرة، فإن فعل ذلك جاز للقاضي أن يُنهي ولايته على اليتيم ويحوّلها إلى الولي الذي يليه قرابةً ويفوقه رشدًا وورعًا، أو يتولاها القاضي بنفسه حفظًا لمقصد الشرع في رعاية مال اليتيم حتى يبلغ ويرْشُد.

٢- حفظ استقرار جماعة المسلمين أولى في باب المقاصد من حفظ حياة من يخرج عنها.

ومعنى ذلك: أن الدين لا يقوم إلا بجماعة، والدولة لا يصلُح أمرها إلا بجماعة، ولا بد لكل جماعة من إمامٍ يحفظ نظامها، والخروج عن هذا النظام يهدد تماسك الجماعة ويُذهِب ريحها، فما دام الأمنُ محفوظًا والشرع مصونًا فلا يجوز تهديد أمن الجماعة بالخروج عن دائرة نظامها.

ومن التطبيقات على ذلك في باب السياسة الشرعية:

- لولي الأمر الذي انتخبته الجماعةُ واستقر له الحكمُ في بلد الإسلام أن يعاقبَ من يخرجُ عليه من الناس بما يندفع به شرُّه من الحبس أو النفي أو حتى القتل إن لم يندفع شره إلا به، حفظًا لمقصد الشرع الشريف في صيانة الجماعة المسلمة عن الفرقة والاختلاف المسببَيْنِ للضعفِ والضياع والهوان على أعداء الإسلام.

يقول ابن عبد البر: «الآثار المرفوعة في هذا الباب كلها تدل على أن مفارقة الجماعة وشق عصا المسلمين والخلاف على السلطان المجتمع عليه يريق الدم ويبيحه، ويوجب قتال من فعل ذلك، كما فعل الصحابة مع المرتدين ومانعي الزكاة من قبائل العرب... فكذلك من شق عصا المسلمين وخالف إمام جماعتهم وفرق كلمتهم؛ لأن الفرضَ الواجبَ اجتماعُ كلمة أهل دين الله المسلمين على من خالف دينهم من الكافرين حتى تكون كلمتهم واحدة وجماعتهم غير مفترقة، ومن الحقوق المريقة للدماء المبيحة للقتال الفساد في الأرض وقتل النفس وانتهاب الأهل والمال والبغي على السلطان والامتناع من حكمه»[(١)].

ويقول ابنُ تيمية: «ومن لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل قُتل، مثل المفرق لجماعة المسلمين، والداعي للبدع في الدين»[(٢)].

وذلك لأن الخروج عن الجماعة ضررُه أعظم من نفعِه، ولقد صح عن ابن مسعود -رضي الله عنه- أنه قال في إحدى خطبه: «وما تكرهون في الجماعة خير مما تحبون في الفرقة»[(٣)].

(١) التمهيد، لابن عبد البر، (٢١/ ٢٨٢، ٢٨٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٢٨/ ١٠٨، ١٠٩)، وسبل السلام، للصنعاني (٣/ ٥٠٦).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة، رقم (٧٤٤٧).

وقال ابن تيمية: «ولعله لا يُعرف طائفةٌ خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته»[١].

٣- العدلُ مطلوبٌ في كل شيءٍ، فكلُّ ما أخل بمقصِد الشريعة في العدل لا يُعبَأ به.

ومعنى ذلك: أن للشريعةِ في أحكامها وحدودها مقاصدَ لا ينبغي الإخلال بها ولا تجاوزها، فإن كان تنفيذُ الحكمُ المنصوص عليه في معاملةٍ أو عقوبةٍ يُخرج حالةَ المسألة عن مقصد الشرع إلى عكسِه فلا يُنفَّذ بصورته المعهودة، ولولي الأمر في ذلك أن يخففه إلى صورةٍ لا تخل بالمقصد.

ومن التطبيقات على ذلك:

- أن الغرض من العقوبة التأديب، فإن وقع شخصٌ في جريمة تستوجب حدًّا أو تعزيرًا روعيت حالته، فلا يُضرب وجهه ولا رأسه حتى لا يؤدي ذلك لقتله بدلًا عن تأديبه، ويكون ضربُه وهو في ثيابه التي لا تمنع عنه ألم الضرب فلا يجرَّد عريانًا، ولا يضرب بسوطٍ قويٍّ ولا عصا.

وقد ورد عن سيدنا علي -رضي الله عنه- أنه قال: «يكون ضَرْبًا بين ضربين، وسَوْطًا بين سوطين، وزَمانًا بين زمانين، أي: يُتَجَنَّبُ زمنُ الحرِّ الشديد، والبردِ الشديد"[٢].

قال ابن تيمية: «والجلد الذي جاءت به الشريعة: هو الجلد المعتدل بالسوط، فإن خيار الأمور أوساطها، قال علي رضي الله عنه: «ضرب بين ضربين وسوط بين سوطين»، ولا يكون الجلد بالعصي ولا بالمقارع ولا يكتفى فيه بالدرة، بل الدرة تستعمل في التعزير. أما الحدود فلا بد فيها من الجلد بالسوط، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يؤدب بالدرة، فإذا جاءت الحدود دعا بالسوط ولا تجرد ثيابه كلها، بل ينزع عنه ما يمنع ألم الضرب من الحشايا والفراء ونحو ذلك. ولا يربط إذا لم يحتج إلى ذلك ولا يضرب وجهه، فإن المقصود تأديبه لا قتله"[٣].

٤- الأصل استقرار المجتمع وعموم المودة بين المتعايشين فيه ومراعاة عموم نفعهم.

وهذا مقصد عظيم من مقاصد الشرع، ومن أجله عقد النبي صلى الله عليه وسلم المعاهدات مع غير المسلمين ليعم الأمانُ والطمأنينة المجتمع بأكمله.

(١)) منهاج السنة، لابن تيمية، (٣/ ٣٩١).

(٢)) السنن، للبيهقي (٨/ ٣٢٧)، وشرح الإلمام بأحاديث الأحكام، لابن دقيق العيد، (٥/ ٩٧).

(٣)) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٢٨/ ٣٤٩).

ومن التطبيقات على هذه القاعدة في باب السياسة الشرعية:

- لولي الأمر تخصيص جزء من الصدقات والزكاة لفقراء أهل الذمة ممن يعيشون على أرضه، وهذا هو ما عليه الفتوى عند الحنفية من جواز دفع الصدقة للذمي.

قال السرخسي: «ويجوز أن يدفع صدقة الفطر إلى أهل الذمة... (ولنا) أن المقصود سد خلة المحتاج، ودفع حاجته بفعل هو قربة من المؤدي، وهذا المقصود حاصلٌ بالصرف إلى أهل الذمة فإن التصدق عليهم قربة بدليل التطوعات؛ لأنا لم ننه عن الْمَبَرَّةِ لمن لا يقاتلنا، قال الله تعالى: {لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ} [الممتحنة: ٨] الآية بخلاف المستأمن، فإنه مقاتل وقد نهينا عن المبرة مع من يقاتلنا، قال الله تعالى: {إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ} [الممتحنة: ٩] الآية، والقياس أن يجوز صرف الزكاة إليهم، إنما تركنا القياس فيه بالنص، وهو قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ: «خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم»، والمراد به الزكاة لا صدقة الفطر والكفارات إذ ليس للساعي فيها ولاية الأخذ فبقي على أصل القياس»[١]. اهـ

وقال الكاساني: «ويجوز صرفها إلى الذِّميّ؛ لأنا ما نهينا عن برّ أهل الذمة لقوله سبحانه وتعالى: {لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ} [الممتحنة: ٨][٢]. كما أن المفتى به عند الحَنفيَّةِ جواز وصية المسلم للكافر. وقال العلامة المرغيناني: «ويجوز أن يوصي المسلم للكافر والكافر للمسلم»، فالأولى لقوله تعالى: {لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ} [الممتحنة: ٨] الآية، والثاني لأنهم بعقد»[٣]. اهـ

وقد حكم سيدنا عمر -بصفته حاكمًا للدولة- التجارة مع التجار المحاربين إذا وفدوا إلى بلادنا، ثم قضى بأن يؤخذ منهم العُشر بناءً على قاعدة المعاملة بالمثل.

فعَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي مِجْلَزٍ: «أَنَّ عُمَرَ بَعَثَ عُثْمَانَ بْنَ حُنَيْفٍ، فَجَعَلَ عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ فِي أَمْوَالِهِمَ الَّتِي يَخْتَلِفُونَ بِهَا فِي كُلِّ عِشْرِينَ دِرْهَمًا: دِرْهَمًا، وَكَتَبَ بِذَلِكَ إِلَى عُمَرَ بنَ الْخَطَّابِ فَرَضِيَ وَأَجَازَهُ، وَقَالَ لِعُمَرَ: كَمْ تَأْمُرُنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْ تُجَّارِ أَهْلِ الْحَرْبِ؟ قَالَ: كَمْ يَأْخُذُونَ مِنْكُمْ إِذَا أَتَيْتُمْ بِلَادَهُم؟ قَالُوا: الْعُشْرَ، قَالَ: فَكَذَلِكَ فَخُذُوا مِنْهُمْ»[٤]. اهـ

(١) المبسوط (٣/ ١١١)، دار المعرفة- بيروت.

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧/ ٣٤١)، دار الكتب العلمية.

(٣) الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٥١٤)، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

(٤) مصنف ابن أبي شيبة (٤/ ٢٨٩)، ط. الفاروق.

وعن عبد الله بن الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: ((قَدِمَت قُتَيْلَةُ ابْنَةُ عَبْدِ الْعُزَّى بن عَبْدِ أَسْعَدَ مِن بَنِي مَالِكِ بنِ حَسَلٍ عَلَى ابْنَتِهَا أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ بِهَدَايَا: ضِبَابٍ، وَقِرظٍ، وَسَمْنٍ وَهِيَ مُشْرِكَةٌ، فَأَبَتْ أَسْمَاءُ أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا، وَتُدْخِلَهَا بَيْتَهَا، فَسَأَلَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: {لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ} [الممتحنة: ٨] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَقْبَلَ هَدِيَّتَهَا وَأَنْ تُدْخِلَهَا بَيْتَهَا))[١]. اهـ.

الفرع الثاني: ما استُثنيت له أحكامٌ من القواعد الفقهية لتوقف شيء من المقاصد عليه:

١- وسيلة المحرم قد تكون غيرَ محرَّمةٍ إذا أفضت إلى مصلحة راجحة[٢].

ومعنى ذلك: أنَّ المقاصد الشَّرعيَّة تتبعها وسائلها في أحكامها على الإطلاق، بخلاف المقاصد العاديَّة ووسائلها. يقول الإمام القرافي: «وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المُفْضية إليها، وحكمها كحكم ما أفْضَتْ إليه من تحريمٍ أو تحليلٍ، غير أنها أخفض رتبةً من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة»[٣].

ولكن هذه القاعدة التي معنا في هذا الفرع تفيد أنَّه يجوز أن تكون وسيلة المحرم غير محرَّمة، ولكن ذلك بالنَّظر إلى مقصد آخر يكون واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا، فتكون الوسيلة ذات وجهين مختلفين، أو ينظر إليها من ناحيتين مختلفتين؛ ولذلك فهي من وجه وناحية محرَّمة، ولكنَّها من وجه آخر وناحية أخرى تكون غير محرَّمة، فيرجَّح جانب عدم التَّحريم لما فيه من مصلحة راجحة على المفسدة المرجوحة.

ومن التطبيقات على ذلك في باب السياسة الشرعية:

- يجوز لولي الأمر التَّوسُّل إلى فداء أسرى المسلمين بدفع المال إلى الكفَّار -ودفع المال إلى الكفَّار محرَّم-، لكن لمَّا كان وسيلة إلى مصلحة عظيمة وهي فداء الأسرى المسلمين كان واجبًا.

(١) مسند أحمد (٢٦/ ٣٧)، ط. الرسالة.

(٢) ينظر: الفروق، للقرافي، (٢/ ٣٣)، والقواعد، للمقري، (ص١٤٦، ٢٣١).

(٣) شرح تنقيح الفصول في علم الأصول، للقرافي، (٢/ ٥٠٥).

٢- صورة الفعل تتبع مقصِده، فقد يكون ما ظاهرُه الحرامُ مستثنًى من الحرمة لشرف مقصده.

ومعنى ذلك: أنه قد يكون الفعلُ في ظاهره من المحرمات، لكن ينطوي في جوهره على قصدٍ شريفٍ يتحقق به مقصدٌ معتبر من مقاصد الشرع في حفظ ما يجب حفظه من الأمن أو القوت أو الحياة أو نحو ذلك، فحينئذ يكتسب هذا الفعل صفةً جديدةً هي الجواز في تلك الحالة وما شابهها.

ومن التطبيقات على ذلك في باب السياسة الشرعية:

- من اشترى سلاحًا في فتنة، فإن كان يقصد به إعانة ولي الأمر على إطفائها والقتال معه، فهذا مأجور على هذه النية، وإن كان يقصد بشرائه قتل المسلمين به ظلمًا وعدوانًا فهو مأزور مع أن صورة البيع واحدة لكن اختلف باختلاف المقاصد[١].

٣- يغتفر في الضرورة ما لا يغتفر في السَّعة.

ومعنى ذلك: أنه قد يجوز في حال الضرورة والضيق ما لا يجوز في حالات الرخاء والسعة إذا توقَّف على فعله تحقيقُ مقصدٍ معتبَر من مقاصد الشريعة، كحفظ أنفس المسلمين وأموالهم وأمانهم.

ومن التطبيقات على ذلك في باب السياسة الشرعية:

- يجوز إتلاف شجر الكفار وبنائهم لحاجة القتال، وكذا إتلاف الحيوان الذي يقاتلون عليه، لدفعهم أو الظفر بهم[٢].

- جواز بيع الخمر للعدو المحتلِّ الذي يقتُل المسلمين إلهاءً له عن قتلهم، كما أفتى به ابنُ تيمية حين داهم التتارُ الشام واستباحوها ليقلل بسُكْرِهم من سفك دماء المسلمين قدر المستطاع، وقال هو عن ذلك: «وأما الكفار فزوال عقل الكافر خير له وللمسلمين، أما له فلأنه لا يصده عن ذكر الله وعن الصلاة بل يصده عن الكفر والفسق، وأما للمسلمين، فلأن السكر يوقع بينهم العداوة والبغضاء، فيكون ذلك خيرًا للمؤمنين، وليس هذا إباحة للخمر والسكر ولكنه دفع لشر الشرين بأدناهما، ولهذا كنت آمر أصحابنا أن لا يمنعوا الخمر عن أعداء المسلمين من التتار والكرج ونحوهم، وأقول: إذا شربوا لم يصدهم ذلك عن ذكر الله وعن الصلاة بل عن الكفر والفساد في الأرض، ثم إنه يوقع بينهم العداوة والبغضاء وذلك مصلحة للمسلمين فصَحْوُهم شرٌّ من سُكْرِهم، فلا خير في إعانتهم على الصحو بل قد يستحب أو يجب دفع شر هؤلاء بما يمكن من سكر وغيره»[٣].

(١)) تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية، وليد بن راشد السعيدان (٣/ ٣٢).

(٢)) المنثور في القواعد الفقهية، للزركشي (٢/ ٣١٧).

(٣)) الاستقامة، لابن تيمية، (٢/ ١٦٥).

المبحث الثاني

أثر قاعدة تغير الفتوى في مجال السياسة الشرعية

المطلب الأول: موجبات تغير الفتوى في السياسة الشرعية.

تتعلق الفتوى في مجال السياسة الشرعية غالبًا بما لم يرد فيه نص خاص، وذلك لتدبير شؤون الرعية، ودفع المظالم، وردع أهل الفساد، وتستند في الغالب إلى قواعد الشرع العامة ومقاصده الكلية ومصالح العباد المرعية، وهذا يدل على أصل الكمال في هذه الشريعة.

وقد بقي الفقه السياسي الإسلامي أقلَّ أبواب الفقه تطوُّرًا بالقياس إلى فقه الأحوال الشخصية والمعاملات، بل إنه يكاد يكون متوقفًا عند ما قرره فقهاء السياسة الشرعية في القرن الرابع الهجري حينما كان يطلق على هذا الباب: الأحكام السلطانية، وتنفَّس قليلًا بعد ذلك في مباحث السياسة الشرعية عند بعض فقهاء القرنين السابع والثامن كالقرافي وابن القيم، ومن ثَمَّ لم يواصل الفقهاء بشكلٍ مستمر واجبَ تنمية البحث في شؤون المواطنة وحقوق الرعية والأمن السياسي والاجتماعي، ونصيحة الحكام ومحاسبتهم بطريقِ المعروفِ من مجالس الحل والعقد بلا شغبٍ ولا تخريب، وظلَّت المؤلفات في كل قرنٍ تجترُّ ما ألفه أولئك المتقدمون في هذا الباب مع إضافات قليلة لا تنهض لتكوين رؤيةٍ كاملةٍ لما ينبغي أن يكون عليه منهج الفتيا في السياسة الشرعية بشكلٍ كاملٍ يؤسس لكبريات مسائله المتجددة الدائمة كالمواطنة والتعامل مع غير المسلمين والعلاقات الدولية وسياسة العقوبات وإجراءات الحكم والإدارة ونحو ذلك، حتى فطن إلى ضرورة تدارك هذا النقص الباحثون المعاصرون، فطوروا في أسلوب عرض مسائل هذا الباب وحرروا مصطلحاته، وراجعوا أحكامه بنظرٍ اجتهادي مقاصدي يراعي القواعد العامة للشريعة ويحقق مصالح البلاد والعباد بقدر ما يمكن، ورغم ذلك لم يكتمل مجهودُهم بعدُ ليتناول جوهر القضايا السياسية باجتهادٍ شرعي متجدد يبني هذا العلم الخطير بناءً جديدًا[١].

ولهذا بدأت المؤسسات الدينية والإفتائية الكبرى في العالم الإسلامي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريَّيْن بالتنبه إلى ضرورة إنشاء المجامع الفقهية العالمية، والتي تُعنَى بالقضايا السياسية التي لها أثر على عموم الأمة بالإضافة لاهتماماتها الفقهية الأخرى، فأثْرَت بذلك الأبحاث الناظرة في مسائل السياسة الشرعية من جديد، كنُظُم الحكم، والشورى، ومشاركة المرأة في العمل، والعلاقات الدولية، ونحو ذلك، لكن مع مراعاة تغير الزمان والمكان والأحوال وفي ظل النظام العالمي الجديد.

(١) تجديد فقه السياسة الشرعية، د. عبد المجيد النجار، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، يوليو ٢٠٠٦م، (ص٢، ٣).

ولذلك كان من الضروري هنا الوقوف على موجبات تغير الفتوى في باب السياسة الشرعية بالنظر إلى اختلاف أوضاع السياسة والإدارة في العالَم اليوم عما كانت عليه الأحوال من قبل.

ومن أهم موجبات تغير الفتوى في باب السياسة الشرعية:

أولًا: تغير الزمان.

من المعلوم من الدين بالضرورة أن هذا الدين قد قام على أسس من الواقعية، وقراءة واقع المكلفين، والتيسير عليهم، ورفع الحرج عنهم، والذي يستقرئ النصوص الشرعية يرى تضافرها حول قضية التيسير ورفع العنت والمشقة عن المكلفين.

وتغير الفتوى يكون بأن تختلف الفتوى في بيان حكم المسألة الواحدة من حال إلى حال أو شخص لآخر أو زمان عن زمان.

ويلزم لتغير الحكم أن يكون هذا التغير وفقًا لمقاصد التشريع، فإن التغير إنما يكون في ظاهر الحكم، وأما في باطن الأمر وحقيقته فإنه موافق لمقاصد الشريعة.

كان لعمل أمير المؤمنين عمر نصيب كبير في تأصيل هذه القاعدة، فمن ذلك أن عمر لم يعط المؤلفة قلوبهم مع وروده في القرآن، ورأى أن عز الإسلام موجب لحرمانهم.

وكذلك إلغاؤه للنفي بتغريب عامٍ في حد الزاني البكر خوفًا من فتنة المحدود والتحاقه بدار الكفر؛ لأن إيمان الناس يضعف مع الزمن.

وأمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه يأمر بالتقاط ضالة الإبل وبيعها وحفظ ثمنها لصاحبها كما رواه مالك رحمه الله تعالى عن ابن شهاب الزهري مع نهيه صلى الله عليه وسلم عن التقاط ضالة الإبل، وذلك لما رأى من فساد الأخلاق وخراب الذمم، وورَّث تماضر الأسدية لمَّا طلقها عبد الرحمن في مرض موته.

وأمير المؤمنين علي رضي الله عنه يُضَمِّنُ الصُنَّاعَ بعد أن كانت يدُ الصانعِ يدَ أمانةٍ قائلًا: «لا يُصْلِحُ الناسَ إلا ذاك». هذه القاعدة وردت في مجلة الأحكام العدلية بعنوان: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان».

نموذج فتوى أخذ الأجرة:

قال ابن عابدين: «الأصل أن كل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستئجار عليها عندنا، لقوله عليه الصلاة والسلام: ((اقرؤوا القرآن ولا تأكلوا به)). وفي آخر ما عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عمرو بن العاص: ((وإن اتخذت مؤذنًا فلا تأخذ على الأذان أجرًا))، ولأن القربة متى حصلت

وقعت على العامل، ولهذا تتعين أهليته، فلا يجوز له أخذ الأجرة من غيره كما في الصوم والصلاة. هداية. مطلب تحرير مهم في عدم جواز الاستئجار على التلاوة والتهليل ونحوه مما لا ضرورة إليه.

(قوله: ويفتى اليوم بصحة أخذ الأجرة لتعليم القرآن... إلخ) قال في الهداية: وبعض مشايخنا رحمهم الله تعالى استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم لظهور التواني في الأمور الدينية، ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوى. اهـ وقد اقتصر على استثناء تعليم القرآن أيضًا في متن الكنز ومتن مواهب الرحمن وكثير من الكتب، وزاد في مختصر الوقاية ومتن الإصلاح تعليم الفقه، وزاد في متن المجمع الإمامة، ومثله في متن الملتقى ودرر البحار"[١] اهـ.

ومن التطبيقات على هذه القاعدة في باب السياسة الشرعية: جواز إقامة المسلم في البلاد الأجنبية التي لا تمنعه من إقامة شعائر دينه في نفسه؛ لأن الزمان الذي كانت تنقسم فيه الديار إلى دار حربٍ ودار سلم قد انقضى، وصارت الاتفاقيات الدولية كافلةً لحقوق الإنسان في أي دولةٍ من الدول.

ثانيًا: تغيُّر الأعراف والعادات.

أجمع العلماء على اعتبار العرف في الأحكام الشرعية حتى قال الإمام القرافي المالكي: «نُقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك، أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها»[٢].

ويشهد لاعتبار العرف من الكتاب: قوله تعالى: {خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ}[٣]، فالآية تدل على اعتبار العرف. قال السيوطي: «قال ابن الفرس: المعنى: اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يردُّه الشرع، وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف»[٤].

والعرف مصدر خصب في التشريع والقضاء والفتوى، واعتبار الشريعة الإسلامية له دليل على أنها صالحة لكل زمان ومكان.

(١) رد المحتار على الدر المختار (٦/ ٥٥).

(٢) شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٤٤٨).

(٣) سورة الأعراف، من الآية (١٩٩).

(٤) الإكليل في استنباط التنزيل للسيوطي (ص١٣٢).

ومراعاة العرف وتحكيم ما يقضي به أمر واجب في سياسة الأمة وتدبير شؤونها على وفق مبادئ الشريعة التي لم تقصد إلا إلى النظام وتحقيق مصالح العباد[(١)].

فللعرف قيمته التشريعية، وتقوم عليه أحكام السياسة الشرعية من حيث قدرته على الاستجابة لمتطلبات الحياة ومسايرة الأحداث المتجددة.

وعلى ذلك فلولي الأمر تقييد الفتاوى بأعراف المستفتين زمانًا ومكانًا وحالًا؛ لأن في هذا الزمان قد تصل مع انتشار وسائل التواصل الحديثة فتوى أهل بلد غير مقيدة به إلى بلد لا تشملهم الفتوى فيظن شمولها، فيقع بذلك على من لا تشملهم الفتوى حرج كبير، أو على العكس ربما يقع توسع غير مشروع في حقهم، كما قد يقع بذلك استغلال وتوظيف للفتاوى، أو سبَّة بها على أهل الإسلام من أهل الباطل المتربصين[(٢)].

وفي جميع ما ذكرنا دليل واضح على مسايرة السياسة الشرعية لركب الحياة ووفائها بكل ما تتطلبه الأمة من أحكام فيما يجدُّ لها من وقائع وحوادث لم تكن معروفة لها في الأزمنة الماضية ببنائها على العرف إذا تحقَّقت فيه شروط اعتباره على نحو ما ذكرنا.

ثالثًا: عموم البلوى.

من القواعد الفقهية المعتبرة عند الفقهاء والتي تعد من أبرز موجبات تغير الفتوى في باب السياسة الشرعية على وجه الخصوص: قاعدةُ عُموم البلوى، وهي قاعدةٌ فقهيةٌ يَستشهِد بها فقهاء المذاهب وغيرهم عند بيانهم للأحكامِ الطارئة، في ظروفٍ زمانيةٍ ومكانيةٍ معينةٍ عند حصول بلاءٍ عامٍّ، ومعنى قاعدة: «عموم البلوى» أن العموم هو الشمول، والبلوى بمعنى الاختبار والامتحان، أو الامتحان الذي ينتج عنه مشقةٌ زائدةٌ.

ويذكر علماء الأصول أن عموم البلوى هو ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال. وفي الاصطلاح يفهم من عبارات الفقهاء أنَّ المراد بعموم البلوى: الحالة أو الحادثة الَّتي تشمل كثيرًا من النَّاس ويتعذَّر الاحتراز عنها، وعبَّر عنه بعض الفقهاء بالضَّرورة العامَّة، وبعضهم بالضَّرورة الماسَّة، أو حاجة النَّاس. وفسَّره الأصوليُّون بما تمسُّ الحاجةُ إليه في عموم الأحوال[(٣)].

---

(١) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (ص٨٣).

(٢) أضواء على السياسة الشرعية، د. سعد العتيبي (ص٩٥).

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية ٣١/٦.

قال الزركشي: «قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في تعليقه: ومعنى قولنا: «تعمُّ به البلوى» أن كلَّ أحدٍ يحتاج إلى معرفتها»[١] اهـ.

جعل الفقهاء عموم البلوى من المخففات، ولكن اعتبارها من المخففات إنما يكون في الأحكام المختلف فيها، لا الأحكام المقطوع بحرمتها، ومن أمثلة ذلك أن بعض الفقهاء كانوا يفتون بعدم قبول شهادة من يكشف رأسه ومن يأكل في الطرقات، ولكن الفقهاء غيروا فتواهم لما رأوا الناس تأثروا بغيرهم وكشفوا رؤوسهم.

الأدلة على اعتبار قاعدة «عموم البلوى» كثيرةٌ منها: ما ورد أن امرأة أرسلت بِهَرِيسَةٍ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَوَجَدَتْهَا تُصَلِّي فَأَشَارَتْ إِلَيَّ أَنْ ضَعِيهَا، فَجَاءَتْ هِرَّةٌ فَأَكَلَتْ مِنْهَا، فَلَمَّا انْصَرَفَتْ أَكَلَتْ مِنْ حَيْثُ أَكَلَتِ الْهِرَّةُ، فَقَالَتْ: إِنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: ((إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ، وَقَدْ رَأَيْتُ النبي صلى الله عليه وسلم يَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهَا))[٢] اهـ.

وفي رواية أخرى عَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ -وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ- أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا، فَجَاءَتْ هِرَّةٌ فَشَرِبَتْ مِنْهُ، فَأَصْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ، قَالَتْ كَبْشَةُ: فَرَآنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: أَتَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي، فَقُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ))[٣] اهـ.

فوجود القطط في البيوت وملامستها للأغراض والمأكولات مما تعمُّ به البلوى، فشبهها النبيُّ صلى الله عليه وسلم بالخدم الذين يخدمون الناس في منازلهم، فلا يمكن أن يتحرزوا منها، فجاء التخفيف في ذلك.

وعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ: أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ أُمَّ سَلَمَةَ، فَقَالَتْ: إِنِّي امْرَأَةٌ أُطِيلُ ذَيْلِي، وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ الْقَذِرِ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: ((يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ))[٤] اهـ.

وجه الدلالة أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر تكرر ملابسة ثياب المرأة للمكان القذر أمرًا يخفف عنده، إذ تعتبر ملابسة الثياب للمكان الطاهر بعد ذلك مطهرًا لها، ولو قيل بعدم طهارة ثياب النساء حينئذ لأدَّى إلى إلحاق المشقَّة بعموم النساء.

(١) البحر المحيط ٤/ ٣٤٧ دار الكتبي.

(٢) المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (١/ ١٨) عالم الكتب- بيروت.

(٣) رواهما أبو داود والترمذي وصححهما البخاري والدارقطني كما في التلخيص الحبير ١/ ١٥.

(٤) الشافي العي على مسند الشافعي ط- أخرى (ص٢٠٠).

وعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا أَوْ أَذًى فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا))[1] اهـ.

فالنبي صلى الله عليه وسلم أذن بإزالة القذر بالتراب، مع أن التراب ملوث، ولكن جاز لأن التصاق القذر بالنعال مما تعم به البلوى.

وقد ذكر العلماء صورًا طبقوا عليها قاعدة عموم البلوى من باب تخفيف الأحكام على الناس، أهمها:

(١) صعوبة التخلص من الشيء، ويعبر عنه الفقهاء بما لا يمكن الاحتراز منه، أو ما يشق الانفكاك منه، كالعفو عمَّا يصيب الثياب من طين الشوارع.

(٢) تكرار الأمر على الشخص في حياته اليومية بحيث يتصف هذا التكرار بالمشقة؛ ولذلك جاء في السنة النبوية قوله صلى الله عليه وسلم: ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء))، فقد امتنع النبي صلى الله عليه وسلم عن إيجاب ذلك الفعل لوجود المشقة لوجود تكرار للفعل عند كل وضوء، ومثل المسح على الخفين، فتكرار نزع الخف أو الجورب خفف الحكم من الغسل إلى المسح، وهذا هو لب قاعدة التيسير لعموم البلوى، ولكن يشترط في هذا السبب أن يكون التكرار كثيرًا، ويُعتمد في ذلك على العرف إذا لم يكن هناك نصٌّ شرعي أو نظامي يحدد الشيء الكثير والقليل.

(٣) انتشار الشيء بحيث يصعب على الناس البعدُ عنه لانتشاره وتفاقم الحاجة إليه، ويمثل له الفقهاء قديمًا باختلاط الناس بالهرة، ولو قيل بنجاسة ما تلامسه الهرة لشقَّ ذلك على الناس، ويمثل لذلك في الفقه والقانون التجاري استخدام التجار للدفاتر في إثبات حقوقهم، فلو لم تعتبر تلك الدفاتر حجة في إثبات الديون لشق ذلك على التجار مشقة عظيمة، إذ سيؤدي ذلك إلى ضياع حقوقهم، فتعتبر الدفاتر إذًا حجة في إثبات الديون وفقًا لتلك المشقة، وقد يكون انتشار هذا الأمر لجميع الناس أو لفئةٍ معينة أو لأهل بلدٍ معين، وكل بقدر حسب الظروف.

(٤) كثرة الشيء وامتداد زمانه، بحيث يصعب على الشخص التعامل معه في مثل الظروف الاعتيادية فيأخذ حكمًا من باب التخفيف، مثل الأشخاص الذين يعانون سلس البول، فهؤلاء يستمر منهم الحدث ولا يمكنهم الاستمرار على طهارتهم؛ ولذلك يكتفى بوضوئهم قبل الصلاة، ويعفى عن نزول شيء منهم أثناء الصلاة.

(١) سنن أبي داود (١/ ١٧٥) المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.

(٥) تفاهة الشيء وقلته، ومعنى ذلك أن تكون بعض الأشياء التافهة قد تلاحق بعض الحالات مثل قطرات الدم في ثوب المصلي، ومثل الغرر والجهالة اليسيرة في البيوع والمعاوضات في أحكام المعاملات، والتي يصعب الانفكاكُ منها، وتعظم حاجةُ الناس لها، فهذه تمَّ التخفيف في حكمها من أجل عموم البلوى بها.

كما أن الفتوى على التجاوز عما لا يمكن الاحتراز عنه من النجاسات.

قال الحصني: «ومنها: عموم البلوى، كالصلاة مع لطخات القروح والدماميل والبراغيث، وكذا الصلاة في شدة الخوف مع القتال والحركات الكثيرة إلى غير ذلك من الأسباب»[(١)] اهـ.

ومن المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية مما يمكن فيها إعمال قاعدة عموم البلوى مسألة حضور المؤتمرات الدولية التي ربما تكثر فيها المحرمات كالخمور وغيرها، ولا يأثمُ الحاضرُ المسلمُ هنا بسبب شرب غيره لتلك المحرمات طالما أنه كارهٌ بقلبه لذلك، خصوصًا وأن كثيرًا من حاضري تلك المؤتمرات يكونون من غير المسلمين.

رابعًا: تغير المصلحة.

تغير الفتوى بتغير المصلحة في الأحكام التي تقبل التغيير هو من أسباب قوة الفتوى وحياتها، ومناسبتها لكل أنواع النوازل والقضايا، خاصة تلك القضايا المتعلقة بالسياسة الشرعية مما ينتجه التعامل مع الدول الأخرى أو التعامل مع رعايا تلك الدول.

والمصلحة مأخوذة من الفعل صلح، ومنه الصلاح، ضد الفساد، يقال: أصلح الشيء يصلحه أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، والمصالح أمور اعتبارية تختلف بحسب اختلاف الناس وعاداتهم وأخلاقهم[(٢)].

وعرفها الغزالي فقال: «أما المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة»[(٣)] اهـ.

ومن المقرر أن أحكام الشريعة لم تأت على شكل قوالب جامدة لا يراعى فيها الظروف التي تحيط بالمكلفين، بل جاءت مرنة واسعة تراعي أحوال المكلفين، وهو ما يجعل الفتوى الشرعية

(١) القواعد، للحصني (١/ ٣١٧) مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض.

(٢) القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي (١/ ٤٧٣)، الرسالة للطباعة والنشر.

(٣) المستصفى، للغزالي (ص١٧٤) دار الكتب العلمية.

قابلة للتغيير حسب هذه الظروف والملابسات، ومن جملة الأمور المؤثرة في تغير الفتوى هو تغير المصالح، فلاختلاف المصالح اعتبار في الفتيا، بل هي مؤثرة فيها تأثيرًا واضحًا، إذ جلب المصالح ودرء المفاسد أحد أهم المقاصد الشرعية، والمصالح تختلف من زمان إلى زمان، ومن شخص لآخر، ومن مكان لآخر، فالشريعة الإسلامية مرنة تسع بنصوصها وأحكامها وفتواها جميع المكلفين.

ومعنى تغير الفتوى بتغير المصلحة أن تختلف الفتوى في بيان حكم المسألة الواحدة من حال إلى حال، أو شخص لآخر، أو زمان عن زمان، فإن من أهم مظاهر التيسير على المكلفين مراعاة الفروق الفردية بينهم، واختلاف الملابسات والظروف المحيطة بكل واحد منهم، وعلى هذا الأساس تتغير الفتوى لتلائم أحوال المكلفين المتعددة وأزمانهم وأماكنهم المختلفة.

وقد قرر الشاطبي أنه ينبغي على المجتهد: «النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد... فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»[١] اهـ.

قال ابن القيم: «فصل في تغيير الفتوى: واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.

هذا فصل عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام»[٢] اهـ.

---

(١) الموافقات ٥/ ٥٥.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (٣/ ١١).

وقد طلب الناس من النبي صلى الله عليه وسلم أن يسعر لهم فلم يفعل، وقال: ((إن الله هو المسعر القابض الباسط)) وعلى ذلك فمقتضى العمل بهذا الحديث الشريف عدم جواز التسعير عمومًا، لكن الناظر إلى هذا الحديث يدرك حكمة النبي صلى الله عليه وسلم في عدم التسعير تكمن في أن المصلحة في هذا الوقت كانت في عدم التسعير، إذ التسعير كان سيؤدي إلى قلة العرض وزيادة الطلب، فلما كان عصر التابعين، وتغيرت أحوال الناس، وصارت هناك حالات الغلاء غير المبرر والخارج عن السيطرة، أجاز علماء التابعين التسعير دفعًا للضرر وتحقيقًا للمصلحة المستجدة التي تتطلب تغير الفتوى.

والمصالح منها ما هو واقع تحت دلالة الدليل، وهو ما يسمى بالمصالح المعتبرة.

ومنها المصالح التي لم يقم دليل شرعي خاص على اعتبارها ولا على إلغائها، ولكن دلت الأدلة العامة على اعتبارها، وإنما سميت مرسلة؛ لأن الشارع لم يشهد لها باعتبار ولا بإلغاء.

وليس معنى كون هذه المصالح مرسلة أي خالية تمامًا من الاعتبار الشرعي لها، بل المقصود أن هذه المصالح خالية عن اعتبار عينها، فلم يرد دليل خاص بمصلحة من هذا النوع، ولكن وردت الأدلة الشرعية على اعتبار جنس المصالح، وقد قصد بوصفها بالإرسال التفرقة بينها وبين القياس، فهي معتبرة جملة، بينما دليل القياس وشاهده يكون تفصيليًّا.

وعرفها الشاطبي بأنها: «المصالح التي سكتت عنها نصوص الشريعة، فلم تصرح باعتبارها ولا بإلغائها، إلا أنها لابد وأن تكون ملائمة لتصرفات الشارع، بحيث تكون نصوص الشريعة دالة عليها في الجملة، دون دليل خاص عليها» اهـ[١].

وعلى المفتي في مسائل السياسة الشرعية على وجه الخصوص أن يكون على إلمام بالمصالح التي قصدها الشارع في هذا الباب من الحكم والإدارة وتوابعهما، سواء كان ذلك فيما يتعلق بالحالة الداخلية للمجتمع من ضبط المعاملات والعقوبات وشؤون العمل والمرافق ووجوه المعيشة المختلفة، أو كان فيما يتعلق بعلاقة الدولة بغيرها من الدول.

ومن التطبيقات على ذلك في باب السياسة الشرعية:

- أنه قديمًا كان الامتناع عن المشاركة في انتخاب رئيسٍ أو حاكمٍ أو مجلسٍ سياديٍّ أمرًا مباحًا، حيث كانت الأنظمة القديمة غالبًا ما تتحاشى التعرض لمسألة اختيار الأغلبية كما في الأنظمة الديمقراطية الحديثة، وإنما كان الاختيار يتم إما بترشيح القوى العسكرية القابضة على زمام الأمور في بلدٍ ما، أو بترشيح أهل الحل والعقد من رؤوس الساسة والاقتصاديين والعلماء ونحوهم.

(١) ينظر: الاعتصام للإمام الشاطبي ٢/ ٣٦٧، ط. مطبعة عمرو الحلبي.

أما في النظام العالمي الحديث فقد تغيرت صور الانتخاب والترشيح بما يناسب حالة وثقافة كل مجتمع، وإن كانت معظم الدول لاسيما الجمهوريات تخضع لنظام الانتخاب بالتصويت ونتيجة الفوز تتعلق باختيار الأغلبية من المنتخِبين.

ولما كان الأمر هكذا لم يعد الامتناع عن التصويت في الانتخابات على ما كان عليه من الإباحة المطلقة في حق الجميع، وإنما صار مقيدًا بما يحقق مصلحة البلد والناس، فربما يؤدي امتناع عدد كبير من المواطنين عن التصويت إلى إفساح المجال للأصوات المأجورة من قِبل التيارات المشبوهة والجماعات المتطرفة فتكون النتيجة فوز ممثليهم من المتطرفين، وتُجر الدولة بذلك إلى مهالك جسيمة.

ولذلك جاءت فتوى دار الإفتاء المصرية في هذا الشأن، وهي الفتوى الواردة في حكم الامتناع عن التصويت في الانتخابات، والتي استندت إلى ضرورة مراعاة المصلحة في فتاوى السياسة الشرعية، وكان نصها كما يلي:

"حث الإسلام المسلمين في كل زمان ومكان على التحلي بالصدق والأمانة والتخلي عن الكذب والخيانة، وأمر المسلم بأداء الأمانة بكل أنواعها وأشكالها، فقال تعالى: {۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا} [النساء: ٥٨]، ولا شك أن الشورى هي الديمقراطية التي يجب أن يتربى عليها أبناء المجتمع ليكونوا أمناء صادقين، والشورى لازمة وواجبة بين أفراد الأمة لاختيار عناصر سلطتهم التشريعية، ويجب على من توافرت فيه الصلاحية لأداء هذه الأمانة أن يدلي بصوته الانتخابي ولا يتأخر عن القيام بهذا الواجب بصدق وأمانة ونزاهة وموضوعية.

وعلى ذلك: فالممتنع عن أداء صوته الانتخابي آثمٌ شرعًا، ومثله من يدفع صاحب الشهادة إلى مخالفة ضميره أو عدم الالتزام بالصدق الكامل في شهادته بأيِّ وسيلة من الوسائل، وكذلك من ينتحل اسمًا غير اسمه ويدلي بصوته بدل صاحب الاسم المنتحل يكون مرتكبًا لغشٍّ وتزويرٍ يعاقب عليه شرعًا"[١].

(١) ينظر: الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية، تاريخ الفتوى: ٩٠ أكتوبر ٢٠٠٠م، رقم (٣١٩٠).

المطلب الثاني: ضوابط تغير أحكام السياسة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة.

إذا تحقق أيُّ مُوجِبٍ من موجبات تغير الفتوى التي ذكرناها في المطلب السابق وأدى ذلك إلى وجوب تغير الفتوى، فلا بد حينئذ من مراعاة عدة ضوابط حتى لا يؤدي هذا التغير إلى عكس ما قصده الشرع من الفتوى والحكم في أصل الأمر؛ لأن المعوَّل في النهاية على تحقيق المقصد الذي قصده الشارع من الحكم الأصلي، فإنْ كانت الفتوى القديمة لا تحقق ذلك المقصد الشرعي بسبب موجِبٍ ما فلا بد من تغيُّر الفتوى إلى ما يحقق المقصد، وهذا هو معنى التخفيف والتيسير الذي أراده الله تعالى لعباده، قال تعالى: {يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ}[النساء: ٢٨]، وقال: {يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ}[البقرة: ١٨٥]، ولكن لا بد أن يكون هذا التغيُّر منسجمًا مع النصوص الثابتة القطعية، والأحكام المستقرة التي لا يجوز تبديلها، متوافقًا مع المقاصد العامة للتشريع.

وهذه الضوابط التي سنذكرها في هذا المطلب تكفل للفتوى الجديدة أن تحقق هذا ولا تنافيه أو تعود عليه بالنقض والإبطال.

ومن هذه الضوابط:

١- عدم مخالفة النصوص الشرعية الثابتة قطعًا.

وقد خاطَب الله عز وجل رسولَه صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى فقال: { وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ}[المائدة: ٤٩]، وخاطب بذلك عباده المؤمنين في كل زمانٍ ومكان فقال: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ}[النساء: ٥٩]، وعلى هذا فلا يجوز أن تخالف الفتوى حكمًا ثابتًا قطعيًّا بنصوص الكتاب والسنة.

ويبقى الاجتهاد فيما أتت به هذه النصوص في مجالات الأحكام ومناطاتها، وطريقة تنزيلها على مسائلها، وما يمكن أن يستَثنى منها للضرورة ونحوها.

فلا يصح مثلًا أن يفتي المفتي بجواز فتح محلات للخمور، أو جواز الفطر في نهار رمضان، أو جواز فتح بيوت الدعارة، ونحو ذلك، وقد عمل بهذا المبدأ فضيلة العلامة المفتي الطاهر بن عاشور حين طلب منه الرئيس التونسي بورقيبة تجويز الفطر في نهار رمضان فرفض رفضًا قاطعًا.

٢- مراعاة المقاصد العامة للتشريع:

فالشريعة كما هو معلوم ومقرر في كلام أئمة الفقهاء وضعت لمصالح العباد بجلب نفعهم ودفع ضرهم، وهذه المقاصد منها الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فالضروري منها حفظ ما لا تقوم الحياة إلا به كالدين والنفس والعرض والمال والعقل والنسب، والحاجيُّ منها ما لا يمكن العيش بدونه إلا بصعوبةٍ بالغةٍ وحرجٍ شديد، لكنها إذا فُقدت لا تختل حياة الناس كما تختل بفقد الضروريات، والتحسيني منها كمكارم الأخلاق ومحاسن العادات وترفيهيات المعيشة.

وتغيُّر الفتوى بموجِبٍ من الموجبات السابقة يجب أن يتم داخل إطار هذه المقاصد ولا يخرج عنها؛ لأنها تمثل في جملتها الإطار العام للشريعة الذي تدور في فلَكِه سائرُ الأحكام وما يتعلق بها من معاملات ونُظُم وغيرها.

والغفلة عن مقاصد الشرع في هذا الباب من أعظم أسباب الزلل في الفتوى، يقول الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب لحذر من زلة العالم، وهي أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذى اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها، وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور، لكن مما ينبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم»[١].

-ومن ذلك ما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قيَّد حكم إباحة الزواج من الكتابيات، فمنع من ذلك كبار الصحابة وأهل القدوة فيهم حتى لا يقتدي المسلمون بهم في ذلك فتروج سوق الكتابيات وتكسد سوق المسلمات، كما أن كثيرًا منهن لسن عفيفات، فالزواج منهن قد يفضي إلى الزواج بالمومسات. وتقييد عمر رضي الله تعالى عنه لهذا الأمر ليس على سبيل المنع منه أو التحريم، ولكن على سبيل اختيار الأفضل والأولى في حق أهل القدوة، وإلا لو خالفه في ذلك أحد من كبار الصحابة لم يعاقبه على المخالفة، ثم هو في الوقت نفسه تقييد ليس على سبيل العموم، وإنما تقييد خاص بفئة معينة، فقد روى البيهقي والطبري بسندهما عن شقيق قال: تزوج حذيفة يهودية، فكتب إليه عمر: خَلِّ سبيلها، فكتب إليه: أتزعم أنها حرام فأخلي سبيلها؟ فقال: لا أزعم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن. وقد علَّق ابن جرير على ذلك فقال: «وإنما كره عمر لطلحة وحذيفة رحمة الله عليهم نكاحَ اليهودية والنصرانية حذرًا من أن يقتدي بهما الناس في ذلك، فيزهدوا في المسلمات أو لغير ذلك من المعاني، فأمرهما بتخليتهما»[٢].

---

(١) ينظر: الموافقات، للإمام الشاطبي (٥/ ١٣٥، ١٣٦).

(٢) (جامع البيان، للطبري (٤/ ٧١٦).

ومن هنا فقد أجاز العلماء للحاكم المنوط به أمرُ التقنين أن يختارَ من الفقه الوسيع ومذاهبِ المجتهدين ما يراه محققًا للمصالح العامة.

٣- أن يكون تغيُّر الفتوى فيما يقبل ذلك من الاجتهاديات وليس في القطعيات.

وهذا يعني أن يكون تغيُّر الفتوى واقعًا فقط في دائرة الاجتماعيات، والماليات، والسياسة الشرعية، والإدارة، ومراعاة ضرورات وحوائج المكلفين في صور أداء العبادات، لا في العقائد، وأصول العبادات، وحقيقة التحليل والتحريم لأعيان الأشياء في ذاتها، والحدود الشرعية المنصوص على كونها حدودًا مُقدَّرة لا التي من قبيل التعزير، ونحو ذلك.

وإنما يكون تغيُّر الفتوى في مثل هذه الثوابت بالنظر في مناطها، كما فعل عمر عام الرمادة حين علَّق حد السرقة، وكما ثبت في عمل الصحابة أنه لا يُحَدُّ أحدٌ في حربٍ حتى لا يحمله ذلك على مفارقة الجيش واللحوق بالعدو، ونحو ذلك، عملًا بقاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات».

ولذلك اتفقت كلمة الفقهاء على أن الأحكام التي تتغيَّر الفتوى فيها هي الأحكام الاجتهادية القياسية والمصلحية والمبنية على العرف، إذا جدَّ من ظروف الزمان والمكان والأحوال ما يقتضي ذلك، أما الأحكام الأساسية التي أسستها الشريعة ووطَّدتها بالنصوص الأصلية القطعية كحرمة المحرمات، وجوب التراضي في العقود والمعاملات، وسد ذرائع الفساد، وابتغاء نفع العباد بالسياسة الشرعية المنضبطة التي لا تخل بثوابت الدين ومقاصد الشرع، ومنع الظلم والعدوان، وحرمة المقدسات والأوطان، فهذه لا تتبدل بتبدُّل الزمان والمكان والظروف، ولا يدخل الاجتهاد من أهل السياسة الشرعية إلا في وسائل تطبيقها ومناطات تنزيل الأحكام الخاصة بها، ومراعاة الضرورات التي تطرأ على المكلف فيما يخص بعض تفصيلاتها مما يُلجئُ أهل الفقه والسياسة الشرعية من العلماء وأولي الأمر إلى استثناء فتاوى تعالجها وتناسب حالتها بما لا يخل بالصورة العامة لأحكام الشرع ومبادئه ومقاصده.

٤- أن يكون المسؤول عن تغيُّر الفتوى في السياسة الشرعية هيئة رسمية مخوَّلة بالإفتاء:

فمسائل السياسة الشرعية غالبًا ما تكون شائكةً خصوصًا إذا تعلَّقت بالمعاهدات والاتفاقيات الدولية مع البلدان غير المسلمة، أو بأوقات الجوائح والأزمات التي تطلب إجراءات مخصوصة من قِبل أولي الأمر فيما يتعلق بالعبادات والمعاملات والأحكام المتصلة بالحلال والحرام مما لا يتيسر لفقيهٍ واحد الجزم فيه كشؤون الصحة والاقتصاد والمشاريع القومية الكبرى ونحو ذلك.

وهذا يتطلَّب من الفقهاء المعتبرين في بلدان العالم الإسلامي أن يجتمعوا تحت مظلة واحدة مستعينين بالخبراء في كافة مجالات الحياة وتخصصاتها العلمية المختلفة، ليبحثوا هذه القضايا، وينظروا مدى توافقها مع أساسيات الدين وثوابت الشريعة مما تحكمه النصوص القطعية، وينظروا كذلك في مدى تحقيق هذه الفتاوى الجديدة لمقاصد الشرع العامة من حيث مآلاتها المحتمَلة ونتائجها المتوقعة حسب موازين المصالح والمفاسد ودرجاتها وتراتيبها.

ولذلك ينبغي أن يكون الإفتاء في مسائل السياسة الشرعية سواء فيما يتعلق بإدارة الشأن الداخل أو العلاقات الخارجية من اختصاص المجامع الفقهية، ودور وهيئات الإفتاء الرسمية في كل بلدٍ من بلدان الإسلام الكبرى التي لها رصيدٌ كبير وتاريخ عريق في العلوم الشرعية، حتى ينضبط الأمر ويستقر الأمن وينتفي الهرْج وتنحسم الفوضى وتُوزع الأهواء.

٥- مراعاة المصلحة العامة للدولة واعتبار رؤية ولي الأمر في وجوه السياسة الرشيدة:

وهذا يعني أن يهتم المفتي بتغليب المصلحة العامة على مسائل الخلافيات، فما دام في المسألة المراد الفتوى فيها أكثر من رأيٍ معتبر فلا ينبغي للمفتي أن يجمُد على رأيٍ دون رأي، وإنما يتخيَّر ما يراه أهل الاختصاص أليقَ بالواقع وأنفعَ لمصلحة الدولة وأوفقَ لحال العباد، ولا ينبغي له إغفالُ الرؤية السياسية لأولي الأمر في إدارة الشؤون الداخلية والخارجية؛ لأن أهل الحكم أدرى بما يصلح في الإدارة وما لا يصلح، غاية دور المفتي في هذه المسائل أن يتأكد من أن هذه الفتاوى والإجراءات لا تخالف ثوابت الدين ولا تعارض المقاصدَ العامةَ للشريعة، وما سوى ذلك فهو موكول لأولي الأمر في تقديره وتنفيذه، ثم يأتي دور المفتي مرةً أخرى في مرحلة التنفيذ ليتأكد من أنه لا يترتب عليه مفسدةٌ من ظلمٍ أو نحوه، ويتأكد كذلك من كون المصالح المبتغاة من هذا التصرف السياسي لا تُسبب في المقابل مفاسدَ تُنتِجُ أثرًا أعظم من أثر نفع المصالح.

ومن التطبيقات على ذلك في فتاوى السياسة الشرعية:

- إذا رأى أولو الأمر أن المعاملاتِ البنكيةَ والتمويلات التي تقدمها البنوك للمشروعات الاستثمارية في الزراعة والصناعات والعقارات أمرٌ لازم للنهوض باقتصاد الوطن في ظل الأزمات العالمية الراهنة، وكانت هذه المسألة خلافيةً بين أئمة الفقه من حيث تحليلُها وتحريمُها، فلا ينبغي هنا لهيئة الإفتاء أن تجمُد على رأي من يحرّم وتُهمل رأي من أجاز، طالما أن رأيه معتبرٌ وله وجهٌ من الفقه، وبهذا تساهم الفتوى في دعم السياسة الشرعية بما لا يتنافى مع ثوابت الدين ومقاصد الشريعة، وهذا المنهج الوسطي هو الذي سارت عليه دار الإفتاء المصرية في دراساتها وأبحاثها حول هذه المسألة وغيرها،

خصوصًا وأن الفقه الموروث زاخر بصورٍ كثيرة من المضاربة التي تغطي وجوه الإيداع المختلفة في المعاملات البنكية، وزاخر كذلك بصور كثيرة من وجوه الاستثمار والاستصناع ونحوها والتي تشبه عقودَ التمويلِ المختلِفةَ في حقيقتها عن عقودِ الإرفاق المتمثلةِ في القروض الشخصية.

- إذا رأى أولو الأمر أن الأنسب في عقوبةٍ ما أن يكون التعزير بالمال للجمع بين قصد التأديب للمخالف المتعدّي على الأنظمة وبين نفع الدولة وإثراء موازنتها للقيام بشؤونها، وكان المفتي واقفًا على كون التعزير بالمال مختلفًا فيه بين الفقهاء بين مجيزٍ ومانع -نظرًا لكون ذلك مما يُتَّخذ ذريعةً لأكل أموال الناس بالباطل أحيانًا-، فلا ينبغي للمفتي حينئذٍ أن يجمد على رأي المانع ويهمل رأي المجيز، خصوصًا وأن ولي الأمر يرى المصلحة العامة في الجواز، وقد استندت لذلك دار الإفتاء المصرية في تجويزها العقوبة بالغرامة المالية على من لا يرتدي الكمامة في زمن وباء كورونا، وكان مما جاء في فتواها تلك:

"والغراماتُ المالية هي من باب التعازير التي لم يرد بها نص في الشرع، ومرجع تقديرها إلى السلطة التشريعية، وقد أقرها الشرع الشريف، وجاءت بها سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجرى عليها عمل الصحابة رضي الله عنهم بلا مخالف، وقال بها المحققون من الفقهاء، وهو الذي اعتمدته الدول الإسلامية في قوانينها قديما وحديثًا ومنها مصر، والذين منعوه من الفقهاء إنما أرادوا بمنعه سد ذريعة الاستيلاء على أموال الناس بالباطل، وهذا يظهر أثره في نظم الحكم القديمة وعند التقدير الفردي المطلق للغرامة دون نصوص قانونية موجهة، أما في نظام الحكم الحديث ودولة المؤسسات، التي ترتبط فيها الخدمات والدعم والتأمين الصحي بالضرائب والغرامات، وتستقل فيه السلطات: فالأمر مختلف، إذ لا يصبح التغريم مكسًا، ولا تعود أخذ المال ظلمًا.

هذا بالإضافة إلى أن مخالفة القوانين تؤدي عادةً إلى الأعباء المالية الهائلة على الدولة، كما يظهر هنا في ازدياد الأعباء، لازدياد الأعداد المصابة بالوباء، وفي التجهيزات المضاعفة لاستقبال المصابين، مما يسببه إهمال وسائل الوقاية وإجراءات الحماية، وهذا يجعل الغرامات المالية التي توقع على المخالفين مناسبة لتبعة مخالفتهم وآثار إهمالهم.

فالإلزام بدفع الغرامة لمن لم يرتد الكمامة في المواصلات والمصالح العامة والخاصة والأسواق والمحلات والبنوك نحوها هو أمر سائغ شرعًا، وعلى المواطنين أن ينووا بلبس الكمامة الحفاظ على نفوسهم ونفوس من حولهم، طاعة لله باتخاذ الأسباب، واحتسابًا للأجر والثواب، دون توقف على الغرامات والعقوبات".

وهذا الضابط يستند في حقيقته إلى قاعدةٍ فقهية مهمة وهي أن «حكم الحاكم يرفع الخلاف"، فإذا اختار الحاكم قولًا من أقوال المجتهدين في مسألة من المسائلِ الخلافية وألزم رعيتَه بالأَخْذ به، كان عليهم أن يتبعوه في ذلك.

قال الإمام الكاساني الحنفي: "اتِّباع الإمام في محل الاجتهاد واجبٌ كاتِّباع القضاة في مواضع الاجتهاد"[١].

وقال الإمام القرافي المالكي: "اعلم أنَّ حُكم الحاكم في مسائلِ الاجتهاد يرفعُ الخِلافَ، ويرجع المخالِفُ عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فُتياه بعد الحكم عمَّا كانت عليه، على القول الصحيح منمذاهبالعلماء"[٢].

ومِنْ ذلك أيضًا ما إذا طرأ على الناس من الأمور المستحدثة ما رأى ولي الأمر فيه أنَّ إقامة بعض الشعائر الدينية على نحو مُعَيَّن يَغْلُب على الظنِّ أنَّه يؤدي إلى إلحاق الضرر بالرعيَّة -كما حدث في جائحة كورونا- تحتم على الحاكم في هذه الحالة تقييدُ إقامةِ تلك الشعائر على الوجه الذي يأمن به الناس على حياتهم ومصالحهم، ذلك لما استقر من أنَّ «حفظ النفس أحد أهم المقاصد الشرعية».

وبناء على ذلك فللحاكم أن يحكم بما يرفع الخلاف بين الناس ويقضي على النزاع.

(١)) بدائع الصنائع، للكاساني، (٧/ ١٠٠).

(٢) (الفروق، للقرافي (٢/ ١٠٣).

المطلب الثالث: تطبيقات على تغير الفتوى في السياسة الشرعية.

يوجد العديدُ من النماذج الإفتائية سواء في التراث الفقهي أو في الاجتهادات المعاصرة على ضرورة تغيُّر الفتوى في باب السياسة الشرعية لتحقيق المقاصد الشرعية التي يتوقف تحقيقها على هذا التغيُّر؛ لأن الفتاوى القديمة لم تعد تحقق تلك المقاصد في ظل هذه الظروف الجديدة، ومن هذه النماذج:

١- وجوب تسجيل النكاح لدى المأذون وتوثيقه من القاضي ونائبه في المحكمة وضبطه في السجلات لتغير أعراف الناس وأحوالهم، وتطور أساليب حياتهم وحفظًا على الأعراض ونسب الأولاد وحقوق الزوجين[(١)].

٢- وجوب تسجيل السيارات وعمل تراخيص لها، والتأمين الشرعي عليها، لتحقيق مقاصد عديدة، والحفاظ على المصالح المتجددة[(٢)].

٣- جواز إغلاق أبواب المساجد في غير أوقات الصلاة في زماننا، وذلك صيانة للمساجد عن العبث والسرقة؛ لأن وظيفة معظم المساجد اليوم اقتصرت على الصلاة وغابت عنها وظائف المسجد ورسالته المقررة شرعًا[(٣)].

٤- لولي الأمر أن يمنع الناس من بعض الأمور المستحبة والمباحة للمصلحة العامة، كما جاء عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما مُنِعت نساءُ بني إسرائيل»[(٤)].

ولهذا رأى بعض ولاة الأمر المعاصرين في الديار السعودية منع من سبق له الحج إلا بعد مرور خمس سنوات، وذلك حتى يفتح المجال لغيره من إخوانه المسلمين، وهذا يدخل في السياسة الشرعية المبنية على المصالح ومراعاة ما يجد من أحوال الناس.

٥- جواز إحداث أحكام سياسية لقمع أرباب الجرائم عند كثرة فساد الزمان، وأول من أشار إلى ذلك عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فإنه قال: «ستحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»[(٥)].

---

(١) القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها لصالح بن غانم السدلان (ص٤٣٩)، دار بلنسية- الرياض.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق (ص٤٣٦).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٨٦٩)، ومسلم، رقم (٤٤٥)، واللفظ له.

(٥) شرح القواعد الفقهية لأحمد ابن الشيخ محمد الزرقا (ص٢٢٩)، دار القلم- دمشق.

٦- منع حمل وتجارة السلاح واستخدامه بلا ترخيص، وكان ذلك جائزًا قديمًا، فكانت الأسلحة تُحمل ويُعد لتجارتها الأسواق والدكاكين، لكن لما تغيَّر الزمان وظهرت المفاسد اقتضت السياسة الشرعية أن يُمنع ذلك إلا بترخيصٍ من الحكومة القائمة، وقد نصت على ذلك دار الإفتاء المصرية.

٧- جواز العمل في الشركات الدولية متعددة الجنسيات، والتي غالبًا ما تكون رؤوس أموالها مملوكةً لغير المسلمين من اليهود أو غيرهم، ما دام أن هذا العمل غيرُ مرتبطٍ بوجود الضرر بالمسلمين(١).

٨- ومن ذلك مثلًا التسعير، وهو تقدير الإمام للثمن أو القيمة التي يشيع البيع بها في الأسواق(٢).

والأصل في التسعير عدم الجواز، وذلك في الأحوال العادية التي لا يظهر فيها ظلم التجار ولا غلاء في الأسعار، أما إذا اضطربت الأحوال وجنح التجار إلى الاحتكار والإغلاء على الناس فلولي الأمر حينئذٍ أن يسعِّر البضائع وفق ما يقدِّره أهل الاختصاص بما لا يضر التاجر ولا المشتري، ولا يضر بالأحوال الاقتصادية والتوازن المعيشي في المجتمع بشكلٍ عام.

(١) فتاوى دار الإفتاء المصرية، الموقع الرسمي، رقم الفتوى: (٢٦٢)، تاريخ الفتوى: ١٩ أكتوبر ٢٠١٥م.

(٢) (الاختيار لتعليل المختار، ابن مودود الموصلي، (٤/ ١٦١)، ط: الحلبي- القاهرة، ١٩٣٧م، وشرح المشكاة للطيبي، (٧/ ٢١٦٩)، ط: مكتبة نزار مصطفى الباز- الرياض، ١٩٩٧م.

الفصل الثالث

الفتوى وقضايا نظام الحكم

تمهيد: أهمية منصب ولي الأمر ودور العلماء في تحقيق واجباته الشرعية:

عندما نعلن ونقرر أن مساندة العلماء لولي الأمر والتعاون معه هو أمر واجب في الشريعة فإننا لا نفعل ذلك لمجرد الهوى، بل إن ذلك ينطلق من فهم مقاصد هذا الدين وأهدافه.. لماذا أتى وإلى أي شيء تهدف هذه الشريعة في حياة الناس؟

إن أهل العلم بعد أن درسوا نصوص الشريعة وفهموا معانيها ومراميها وجدوا أنها تهدف إلى تحقيق جملة من المقاصد وتسعى للحفاظ عليها، وهذه المقاصد هي مقصود الله من خلقه، وقد عرفت عند العلماء باسم المقاصد الخمس، يقول الإمام الغزالي رحمه الله: «ومقصود الشَّرع من الخلق خمسةٌ: هو أن يحفظ عليهم دينَهم ونفسَهم وعقلَهم ونسلَهم ومالَهم، فكلُّ ما يتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحةٌ، وكلُّ ما يُفَوِّت هذه الأصول فهو مفسدةٌ ودفعها مصلحةٌ»[1].

ويقول الشاطبي رحمه الله: «فقد اتَّفقت الأمة بل سائر الملل على أنَّ الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمُها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصلٌ معينٌ يمتاز برجوعها إليه، بل عُلمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلَّةٍ لا تنحصر في بابٍ واحدٍ»[2].

وعن طبيعة هذه المقاصد الشرعية يقول الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله: «ومَن تتبَّع مقاصد الشرعِ في جلب المصالح ودرءِ المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفان بأن هذه المصلحةَ لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدةَ لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نصٌّ ولا قياسٌ خاصٌّ، فإنَّ فهمَ نفسِ الشرعِ يوجب ذلك»[3].

هذه المعاني والغايات هي مقاصد الشريعة الإسلامية، والتي تدعو وتوجب المحافظة على نفوس الناس وحياتهم ودينهم وعقيدتهم ونسلهم، واستمرار وجودهم على هذه الأرض، ومالهم وما يمتلكون، وأعراضهم وعقولهم، وهذه الغايات الكلية وما يتفرع عنها تشمل كل النشاط الإنساني على وجه الأرض.

(١) انظر: المستصفى في علم الأصول (١/ ٤١٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) انظر: الموافقات (١/ ٣٨) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٣) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٨٩) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

وبعد أن تقررت هذه المعاني الشرعية، هناك سؤال يطرح نفسه: كيف يمكن لنا أن نحقق هذه المقاصد والغايات الكلية الضرورية في مجتمعاتنا؟ والإجابة تأتي من استقراء الواقع، حيث وجدنا أن هناك طائفتين يقع عليهما في المقام الأول عبء تحقيق هذه المقاصد في المجتمع وهما: العلماء وولاة الأمور.

فالعلماء هم لسان الشرع وترجمانه، المبينون لحقيقة أوامر الله ونواهيه وتشريعه وإيصال ذلك للناس، وولاة الأمور هم اليد الفاعلة التي تترجم وتحقق مقاصد التشريع وأحكامه على أرض الواقع، ومن خلفهم أجهزة الدولة ومؤسساتها، فهذه علاقة تكاملية يصعب تصور انفصالها، ولابد منها لتحقيق المقاصد الشرعية.

ولذلك أعطت الشريعة الإسلامية مكانة رفيعة لأهل العلم، يقول الله عز وجل: { وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ} [النحل: ٤٣] وقال النبي ﷺ: «من سلك طريقًا يطلب فيه علمًا، سلك الله به طريقًا من طرق الجنة، والملائكة تضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم يستغفر له من في السماوات، ومن في الأرض، والحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، وأورثوا العلم، فمَن أخذه، أخذ بحظٍّ وافرٍ»(١).

وقد أكّدت الشريعة كذلك على أهمية وظيفة ولي الأمر ودوره الشرعي، حيث إنه هو الذي يحمل راية المقاصد الشرعية ويعمل على تحقيقها وتنفيذها على أرض الواقع؛ ولذلك أوجب الإسلام علينا طاعته قال الله عز وجل: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ} [النساء: ٥٩].

إن كل مجتمع يحتاج إلى قيادة يلتف حولها تحمي وجوده وكيانه وتحفظ مقوماته، وتمنع عنه أهل الشر والفساد والطغيان حتى لا تتفرق كلمته، وتذهب ريحه، وينقلب عزه ذلًّا، ويطمع فيه الأعداء، وتكثر فيه الفتن والأهواء، ومن هنا انطلق أهل العلم في بيان أهمية دور ولاة الأمور والقادة:

يقول الإمام الجويني: «الإمامة رياسة تامَّة، وزعامة عامَّة، تتعلَّق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعيَّة، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»(٢).

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢)، وابن ماجه (٢٢٣)، وأحمد (٢١٧٦٣)، وابن حبان (٨٨). وقال الترمذي: لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث عاصم بن رجاء بن حيوة، وليس هو عندي بمتصل. ثم أورد له إسنادًا وقال: هذا أصح، وقال ابن عساكر في (تاريخ دمشق) (٢٥/ ٢٤٧): له طرق كثيرة، وحسنه ابن حجر في تخريج مشكاة المصابيح (١/ ١٥١) كما أشار إلى ذلك في المقدمة.

(٢) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم (ص٢٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين- تحقيق عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

وقال رحمه الله: «ولا يرتاب مَن معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعًا، ولو تُرك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لانتثر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سراة الناس، وفضت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»[١].

ويقول الإمام الماوردي: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»[٢].

ويقول ابن خلدون: «ثم إنَّ نصبَ الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النَّظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تُترَكِ الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعًا دالًّا على وجوب نصب الإمام»[٣].

ويقول الإمام اللقاني: «فإن نعلم علمًا يقارب الضرورة أن مقصود الشارع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمُقَاصَّات، وإظْهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات، إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا، وذلك لا يتمُّ إلا بإمام يكون من قبل الشرع، يرجعون إليه فيما يَعِنُّ لهم»[٤].

ويقول الطاهر بن عاشور: «أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها وتصرُّفاتها بأن مقصدها: أن يكون للأمة ولاةٌ يسوسون مصالحَها، ويقيمون العدل فيها، وينفِّذون أحكام الشريعة بينها؛ لأن الشريعة ما جاءت بما جاءت به من تحديد كيفيات معاملات الأمة، وتعيين الحقوق لأصحابها إلا وهي تريد تنفيذَ أحكامها وإيصالَ الحقوق إلى أربابها إن رام رائم اغتصابها منهم، وإلا لم يحصل تمام المقصود من تشريعها؛ لأن الحقوق معرَّضةٌ للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة، ومعرَّضةٌ لسوء الفهم وللجهل وللتناسي، فلا جَرَم أنْ كان من أهم مقاصد الشريعة بعد تبليغها إقامتُها وحراستُها وتنفيذُها؛ ولذلك لزم إقامةُ علماء للشريعة لقصد تبليغها وإقامتها، وتعين إقامة ولاة لأمورها، وإقامة قوة تُعين أولئك الولاة على تنفيذها، فكانت الحكومة والسلطان من لوازم الشريعة، لئلا تكون في بعض الأوقات معطَّلةً»[٥].

(١) انظر: المصدر السابق (ص٢٤).

(٢) الأحكام السلطانية، لأبي الحسن الماوردي (ص١٥).

(٣) انظر: مقدمة ابن خلدون (١/ ٣٦٦) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

(٤) انظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد (٢/ ١٢٧٧) تأليف: إبراهيم اللقاني، تحقيق: مروان البجاوي، دار البصائر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

(٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (٢/ ٥١٨) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠٠٤م.

ويقول الإمام الجويني رحمه الله: «ثم لم ينحجز معظم الناس عن الهوى بالوعد والوعيد، والترغيب والتهذيب، فقيض الله السلاطين وأولي الأمر وازعين، ليوفروا الحقوق على مستحقيها، ويبلغوا الحظوظ ذويها، ويكفوا المعتدين، ويعضدوا المقتصدين، ويشيدوا مباني الرشاد، ويحسموا معاني الغي والفساد، فتنتظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى.

وما ابتعث الله نبيًّا في الأمم السالفة حتى أيده وعضده بسلطان ذي عدة ونجدة، ومن الرسل عليهم السلام من اجتمعت له النبوة والأيدي والقوة كداود وموسى وسليمان صلوات الله عليهم أجمعين»[١].

وبناء على ما مرَّ فإن مساندة العلماء لولي الأمر ودعمه والتعاون معه من الواجبات الشرعية؛ لأنها هي الطريق إلى تفعيل مقاصد الشرع في حياة الناس وعلى أرض الواقع.

- ففي مجال تحقيق حفظ النفوس وأمن الناس وحياتهم وما يلتحق بها:

حرَّم الله سبحانه وتعالى الاعتداء على النفوس بالقول أو الفعل وعظَّم سبحانه حرمة الدماء، وتوعد من يقدم على سفكها بأشد العذاب، بل وقصدت شريعة الإسلام إلى تحقيق أعلى درجات العصمة للنفس البشرية. وقال النبي ﷺ: «لزوال الدُّنيا جميعًا أهون على الله من دم يسفك بغير حقٍّ»[٢].

وقال ﷺ: «أكبر الكبائر الإشراك بالله وقتل النَّفس...»[٣]. ولم يفرق النبي ﷺ بين نفس المسلم ونفس غير المسلم من حيث العصمة، وقال تنبيهًا على عظم حق الدم: «أوَّل ما يقضى بين النَّاس بالدِّماء»[٤].

ويقول الله عز وجل: {أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا} [المائدة: ٣٢] لقد أرسى الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة مبدأ إنسانيٌّ عالميٌّ في حفظ النفس البشرية، فجعل إحياء النفس الواحدة كإحياء كل الناس، وجعل قتل النفس الواحدة كقتل كل الناس.

(١) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم (ص١٨٢).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٤٩٦٠) من طريق عبدان -يعني الأهوازي- عن هشام بن عمار، وسليمان بن أحمد الواسطي، عن الوليد، عن روح بن جناح، عن أبي الجهم الجوزجاني، عن البراء بن عازب رضي الله عنه به مرفوعًا.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قول الله تعالى: {وَمَنۡ أَحۡيَاهَا} (٦٨٧١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب القصاص يوم القيامة (٦٥٣٣)، ومسلم في كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب المجازاة بالدماء في الآخرة، وأنها أول ما يقضى فيه بين الناس يوم القيامة (١٦٧٨) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

قال مجاهد عن معاني هذه الآية: «من قتل نفسًا محرمة يصلى النار بقتلها، كما يصلاها لو قتل الناس جميعًا، ومن أحياها من سلَّم من قتلها فقد سلَّم من قتل الناس جميعًا»[١]. قال ابن حجر الهيتمي: «وجَعْل قتلِ النفس الواحدة كقتل جميع الناس مبالغةً في تعظيم أمر القتل الظلم وتفخيمًا لشأنه، أي كما أن قتل جميع الناس أمر عظيم القبح عند كل أحد فكذلك قتل الواحد يجب أن يكون كذلك»[٢].

وبالنظر إلى واقع الحياة وأحداثها وطبيعة العلاقة يتبيَّن لنا أن حفظ هذه النفس يأتي من طريقين:

الطريق الأول: جهود علماء الشريعة في بيان المرجعيَّة الشرعية لحرمة النفس.

الطريق الثاني: جهود ولي الأمر وما يتبعه من مؤسسات الدولة العاملة لتحقيق هذا الهدف.

فإذا نظرنا إلى هذين الطريقين لتبين لنا أنه لا غناء لأحدهما عن الآخر، فكيف يستقيم أمر المجتمع وأمن أفراده إذا تقاعس العالم عن مساندة ولي الأمر الذي يفرض هذا المقصد الشرعي على الأرض ويقوم بتنفيذه واقعيًّا، فقوة الدولة ومؤسساتها هي المعتمد في تنفيذ أوامر الشريعة في حفظ النفس البشرية، فكيف يكون الحال إذا خشي العالِم من رميه بالنفاق أو أنه من علماء السلطان إذا سكت عن بيان الحق ومساندة الحاكم فيما يقوم به من الإجراءات لحماية أمن المجتمع، وقد مر بالأمة أوقات سكت فيها بعض أهل العلم عن بيان الحكم الشرعي في أقوال وأفعال التيارات المنحرفة التي قامت بسفك الدم تحت شعائر تطبيق الشريعة ونصرة الإسلام، خوفًا من رميهم بالتهم، فماذا كانت النتيجة؟

النتيجة كانت هي سفك الدم وانعدام الأمن وهتك الأعراض وإحداث التفجيرات باسم الشريعة وأوامر الدين من قبل جماعات الخوارج والتيارات المتشدد، وصدرت الفتاوى الضالة من أدعياء العلم تصف هذه الأعمال بالشرعية.

فقد رأينا جماعة الإخوان الضالة منذ نشأتها وهي تمارس نقض مقاصد الشريعة تحت ستار الدين.

---

(١) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن (٢/ ٤٢) أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي- تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

(٢) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر (٢/ ١٤٤، ١٤٥) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

فهذا حسن البنا يؤسِّس النظام الخاص الذي يهدف إلى تصفية كل معارض لمنهج جماعته، ويقوم بالتفجيرات في قلب القاهرة ويقتل الوزراء والقضاة، بل ويعد المليشيات المسلحة لتحقيق أهداف جماعته، ويصرح بذلك في كتبه واجتماعاته فيقول: «وفي الوقت الذي يكون فيه منكم معشر الإخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبةٍ قد جُهِّزت كلٌّ منها نفسيًّا ورُوحيًّا بالإيمان والعقيدة، وفكريًّا بالعِلم والثَّقافة، وجسميًّا بالتَّدريب والرِّياضة في هذا الوقت، طالِبوني بأن أخوضَ بكم لجج البحار، وأقتحم بكم عنان السَّماء، وأغزو بكم كلَّ جبارٍ عنيدٍ فإني فاعل إن شاء الله»[١].

وهذا سيد قطب يعترف بنفسه عن طبيعة الخطط والأهداف التي كان يدبر لها هو وتنظيم الإخوان المسلمين وذلك في قضية تنظيم ١٩٦٥م، فقد نص باعترافه على تخطيطهم إلى تغيير نظام الحكم القائم بالقوة باغتيال رئيس الجمهورية والقائمين على الحكم، وإثارة الفتنة في البلاد، وتفجير القناطر الخيرية، وتدمير المنشآت الحيوية، ومحطات الكهرباء، ورسموا طريقة تنفيذ ذلك، وتهيؤوا للتنفيذ الفعلي، وعينوا الأفراد الذين سيقومون به، ولكن حالَ ضبطُهم دون تمام مؤامراتهم، وكان المتهمون السبعة الأول هم المتولين زعامة التنظيم[٢].

فكيف يسكت أهل العلم عن بيان ضلال هؤلاء الناس وانحرافهم عن الشريعة، وبيان الحكم الشرعي فيمن يعتنق منهجهم خوفًا من أن يرموا بأنهم من علماء السلطان أو المتملقين له، أو خوفًا من شهرة هؤلاء وانخداع بعض الطوائف بهم؟!

فعلى العلماء أن يتكلَّموا ويُبيِّنوا الحقَّ في المسألة، وخاصة أن بلاد المسلمين شهدت في السنوات الأخيرة تغول هذه الجماعات وقتلهم للناس باسم الشرع وسفكهم للدماء بصور وحشية وإلصاق ذلك كله بالإسلام، فمحاربة الإرهاب لابد له من قاعدة فكرية شرعية تتأصل في نفوس الناس، وذلك حتى لا يظن الناس أن هذا الإفك والضلال هو حقيقة دين الإسلام.

وبالمقابل كيف يكون الحال إذا عجز ولي الأمر عن القيام بواجبه في باب حفظ أمن الناس وحياتهم نتيجة لانتشار المفاهيم التكفيرية وسط جموع الناس، أليس في ذلك ضياع لمجتمعات المسلمين؟ وكيف يكون الأمر إذا تخلف أهل العلم عن بيان الحكم الشرعي في هؤلاء الخوارج الضالِّين الذين حوَّلوا بلاد المسلمين إلى ساحات للحرب والتفجير وسفك الدم؟!

(١) انظر: رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (ص١٦٥) دار الفتح للإعلام العربي، ٢٠١٢ م.

(٢) انظر: كتاب لماذا أعدموني؟ (ص٤٣) سيد قطب.

فمساندة العلماء لولي الأمر في هذا الباب وحشد الناس خلف ولي الأمر من الواجبات الشرعية، وبيان الحكم في جماعات الخوارج وأفعالهم من القربات إلى الله فهي الطريق لحفظ النفوس، ويتأكد هذا الأمر أوقات الأزمات التي تهدد أمن المجتمع القومي ووجوده، فعلى أهل العلم التحذير من مبدأ الانتماء للجماعات الإرهابية والتيارات المنحرفة ومقاومة التأثر بأفكارها، وبيان أن هذه الجماعات هي من طائفة الخوارج التي حذرنا النبي ﷺ من الانخداع بقولهم أو حالهم وعبادتهم، مع التأكيد على أن انتماء المسلم هو لأمته ووطنه وليس لهذه التيارات المنحرفة.

وفي مجال تحقيق حفظ الدين والعقائد وإقامة شعائر الإسلام وما يلتحق به:

إذا نظرنا إلى حفظ دين الناس وعقائدهم لوجدنا أن ولي الأمر وأهل العلم هما من يقع على عاتقهما هذا الأمر، فطائفة العلماء تقوم ببيان أصول الدين وفروعه وحدوده وشرائعه وشعائره وتنشر ذلك بين الناس، وولاة الأمور ومؤسسات الدولة تعمل على تفعيل معاني الدين وملامحه على أرض الواقع وتسهل إقامة شعائر دين الإسلام، وتتصدى لمن يريد تبديل عقائد الناس أو تحريف معاني الشريعة أو نشر الفساد والأفكار المنحرفة عن طريق القيام بالإجراءات القانونية اللازمة لتحقيق ذلك، وكما ذكرنا سابقًا فالعلماء هم لسان الشريعة وترجمانها المبيِّنون لحقيقتها ومعانيها، وولي الأمر ومؤسسات الدولة هما اليد الفاعلة التي تعمل على تحقيق هذه المعاني في حياة الناس.

فلا يكفي بيان العالم وحده، ولا يكفي عمل ولي الأمر وحده، بل لابد من التعاون في هذا المجال، وهذا يفرض على العلماء المساندة الكاملة لولي الأمر وتقديم النصح له حتى يستطيع أن يقوم بمهمته، فليس هناك دين يتحقق إلا من خلال عمل ولي الأمر.

قال الإمام الحسن البصري -رحمه الله- في الأمراء: «هم يلون من أمورنا خمسًا: الجمعة والجماعة، والعيد، والثغور، والحدود، والله لا يستقيم الدين إلا بهم وإن جاروا وظلموا، والله لما يصلح الله بهم أكثرُ مما يفسدون، مع أن طاعتهم والله لغبطة، وأن فُرقتهم لكفر»[١].

ومن أوجب الواجبات في العصر الحالي على أهل العلم هو بيان الحكم الشرعي في جماعات الخوارج التي خرجت بالسلاح على أمة الإسلام، فقتلت وهتكت الأعراض وسبَتِ النساء ونادتْ بهدم مجتمعات المسلمين تحت المسميات المختلفة، فولي الأمر يقوم بتنفيذ الحكم الشرعي في هؤلاء البُغاة من خلال بيان العلماء، وعمل مؤسسات الدولة ينطلق من القاعدة الشرعية التي يؤصلها العلماء ببيان حال هؤلاء المعتدين وحكمهم الشرعي.

(١) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم (٢/ ٧٦٨) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، تحقيق د. محمد الأحمدي أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

وأهل العلم إذا تخلفوا عن بيان ذلك فستفشو أفكار هؤلاء بين الأمة وتحرف الشريعة الإسلامية.

وقد رأينا بأنفسنا كيف ألصقت هذه الجماعات بالإسلام تهم الوحشية وعدم التعايش والتعطش للدماء، وقد حذَّرنا من الانخداع بأقوالهم وأفعالهم رسول الله ﷺ فقال: «إن ما أتخوف عليكم رجل قرأ القرآن حتى إذا رئيت بهجته عليه وكان ردءًا للإسلام غيره إلى ما شاء الله فانسلخ منه ونبذه وراء ظهره وسعى على جاره بالسيف ورماه بالشرك» قال: قلت: يا نبي الله أيهما أولى بالشرك المرمي أم الرامي؟ قال: «بل الرامي»[1]. وأهل العلم هم المنوط بهم تكوين الحصانة العلمية لدي المسلمين حتى لا ينخدعوا بمنهج هذه التيارات، ولا يتركوا الأمر للحاكم فقط، فمساندته في بيان ضلال هذه الطوائف هو من أوجب الواجبات عليهم.

وفي مجال حفظ العقول والهوية المجتمعية وما يلتحق به:

إن من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية الحفاظ على العقل وعلى مكونات الشخصية الإسلامية واستقامتها، وعدم الانحراف الفكري، وعلى ذلك فعمل ولي الأمر ومؤسسات الدولة من أهم سبل تحقيق هذا المقصد، ذلك أننا نعيش في عالم اختفت فيه الحدود بين الحضارات المختلفة والمجتمعات المتنوعة، بحيث تتعرَّض المجتمعات المسلمة إلى سيل جارف من التيارات الثقافية والأطروحات الفكرية التي منها ما يتوافق مع شريعتنا وهويتنا ومنها ما يخالفها.

ومن أهم مجالات عمل ولي الأمر في أيامنا هذه المحافظة على هويتنا وجوهر وجودنا، ولن تستطيع أجهزة الدولة القيام بعملها في هذا المجال إذا تخلَّف أهل العِلم عن مساندتها ببيان مكونات الشخصية المسلمة وحدودها في تلقي المعلومات والأطروحات الفكرية المعاصرة.

فعلى سبيل المثال أطروحات الجماعات التكفيرية وجماعات الخوارج وما ينتج عنها من الأعمال الخارجة عن الشريعة، لا يمكن الوقوف بوجهها إلا إذا وجدت عند شبابنا الحصانة الفكرية الشرعية والعقل المرتَّب والتفكير المنظم، وأهل العلم هم المنوط بهم القيام بتشكيل هذه الحصانة عند أبناء الأمة، وهذا العمل يتكامل مع عمل ولي الأمر وأجهزة الدولة والتي تتعامل واقعيًّا مع النتائج المادية لهذا الفكر.

فإذا غاب دور أهل العلم في هذا المجال فلن تستطيع أي دولة أو أجهزة مهما بلغت إمكانياتها الماديَّة أن تقضي على مظاهر هذا الفكر ونتائجه في المجتمع، فدور العلماء في بيان فساد هذا الفكر هو المنطلق لعمل ولي الأمر، وهو المرجعية التي يعمل من خلالها، فهي عملية تعاونية متكاملة إذا

(١) أخرجه البخاري في التَّاريخ الكبير (٤/ ٣٠١) والبزَّار في مسنده (٢٧٩٣)، وابن حبَّان في صحيحه (٨١) واللَّفظ له، وقال البزَّار: «إسناده حسن».

نقص أحد عناصرها تنهار كلها، وقد رأينا في العقود الماضية كيف قلبت الحقائق الشرعية عندما تسللت مفاهيم تلك الجماعات إلى مجتمعات المسلمين، فظهر التكفير والتبديع ورمي المسلمين بالشرك واستحلال الدماء، والفوضى التي عمَّت البلاد الإسلامية تحت الشعارات الخداعة.

وفي مجال حفظ العرض والنسل وكرامة الإنسان وما يلتحق به:

لو نظرنا إلى قضية حفظ النسل واستمرار الإنسان ووجوده في شريعتنا الإسلامية لوجدنا أن هذا المقصد شرع الله له نظامًا اجتماعيًّا متكاملًا، وكفل له الضمانات اللازمة، فجعل النسل لا يتم في الشريعة إلا بواسطة الزواج، وحثَّ عليه ورغَّب فيه، والزواج لا يتم إلا بالعقد بشروطه الشرعية، مع توفُّر وسائل إثباته، وتحديد واجبات وحقوق كل من الزوجين، وبيان هذه الأمور من مهمات العلماء يتلوها دور ولي الأمر ومؤسسات الدولة في تقنين هذا النظام وإقراره في المجتمع ومنع خرقه أو تجاوزه، فلو تصورنا غياب دور العلماء في هذه المسألة لحدث اللغط بين الناس واشتبه عليهم الأمر، وبعد فترة من الزمن سيصيبنا ما أصاب المجتمعات الأخرى من انتشار ظاهرة الأطفال خارج نطاق الزواج والأسرة، فالعالِم يبين الإطار الشرعي، وولي الأمر يفرضه كنظام مجتمعي شرعي ولا يسمح بخلافه، فلا غنى لعمل أحدهما عن الآخر وإلا لحدث الخلل في هذا المقصد الشرعي، ويلتحق بهذا المثال جميع ما يحفظ كرامة الإنسان من الأوامر الشرعية التي تكفل صيانة عرض الفرد وإنسانيته.

وقد رأينا كيف تعدَّت الجماعات الإرهابية على هذا المقصد الشرعي، فسعت في الأرض فسادًا واستهانت بكرامة الإنسان ولم تقم لها وزنًا، بل وادَّعت أن ذلك هو التطبيق الصحيح للشريعة، فإذا غاب دور العلماء في مساندة ولاة الأمور في التصدي لهذا التيار فسنجد أنفسنا أمام تحريف كامل لمعاني الشريعة الإسلامية، واختفاء مظاهر السماحة والرحمة والرفق والتي هي أصل التشريع الإسلامي.

- وفي مجال حفظ المال والملك والنشاط الاقتصادي في المجتمعات وما يلتحق به:

بيَّن الإسلام أهمية المال والنشاط الاقتصادي بصوره المختلفة، لما يمثله من كونه وسيلة مهمة لتحمل أعباء الحياة ودوران معيشة الخلق، وعلى ذلك فقد وضع الإسلام الإطار الشرعي للتعامل الاقتصادي، وبيان الحصول على المال من المصادر الشرعية، وكيفية إنفاقه وأفضل السبل لذلك، وحذر من الحصول على المال بالطرق غير الشرعية أو إنفاقه في المحرمات، كما بينت الشريعة الإسلامية حدود النشاط الاقتصادي، وأمرت بالعمل، وجعلت المساهمة في النشاط الإنساني وصنع الحضارة والسعي في الأرض من أوجه البر والقربات إلى الله، كما حرمت التبذير والإسراف والتقتير، ودعت إلى الاقتصاد والتدبير في أمور المعيشة، وبيَّنت الشريعة حقوق الفقراء في المال، كل هذه المعاني تقود المجتمع إلى تحقيق مقصد الشريعة في الحفاظ على المال وصيانته وتفعيله على أرض الواقع.

ويقع على ولي الأمر تطبيق هذه المعاني الشرعية في أرض الواقع من خلال أجهزة الدولة ومؤسساتها، ولكن لابد قبل هذا من وجود المرجعية الشرعية، التي توجه المجتمع لمراد الشرع، وعليه فعمل ولي الأمر في هذا الباب لا يكتمل إلا بعمل العالِم ولا يؤتي الثمار المرجوة إلا من خلاله.

حتى أجاز الشرع لوليّ الأمر -تحقيقًا لهذه المقاصد- أن يستعمل الإجبار كحقٍّ مُخوَّلٍ له من الشارع دفعًا لظلم أو تحقيقًا لمصلحة عامة، ومن ذلك ما قالوه من جبر المدين المماطل على دفع ما عليه من دين للغير ولو بالضرب مرة بعد أخرى والسجن، وإلا باع عليه القاضي جبرًا. كما قال جمهور الفقهاء خلافًا للإمام أبي حنيفة الذي رأى جبره بالضرب والحبس حتى يقضي دينه دون بيع ماله جبرًا عنه(١)، كما قالوا: إذا امتنع أرباب الحرف الضرورية للناس، ولم يوجد غيرهم، أجبرهم ولي الأمر استحسانًا(٢).

وقد شهدنا في بلادنا كيف عملت التيارات المتطرفة على نقض هذا المقصد الشرعي، حيث حرمت العمل في أجهزة الدولة ومؤسساتها، وحاربت كل مظاهر الرقي والتقدم، وأدخلت التعاون الدولي لتحقيق الرخاء في باب موالاة الكفار، وفتحت الباب أمام استحلال الأموال المحرمة، وما يخص الدولة من الحقوق المالية والاعتداء على مرافقها، ونسبت ذلك كله للشريعة، وإذا ترك هذا الأمر من غير البيان الشرعي من أهل العلم في هذه الأعمال فسوف يؤدي ذلك بلا شك إلى ضياع الحقوق وإهمال الواجبات، وتهديد الكيان الاقتصادي للمجتمعات المسلمة على مستوى الأفراد والمجموع.

وعلى الإجمال والتفصيل لا يتم تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية إلا من خلال منظومة متكاملة يشترك فيها أهل العلم مع ولاة الأمر، وعلى ذلك فمن أوجب الواجبات الشرعية على أهل العلم القيام بدورهم في هذه الشريعة، وعدم التخلف عن مواصلة الإسهام البنَّاء هذا الأمر النبيل، خاصة وأن أمتنا قد تعرضت لتحريف المفاهيم الشرعية نتيجة لانتشار أفكار المتطرفين بين طوائف من أبنائها، مما يستلزم تكاتف جهود أهل العلم مع ولاة الأمور لإزالة هذا الضلال الفكري وإظهار الوجه السمح لشريعتنا الإسلامية.

وفي هذا الفصل الذي نحن بصدده سنبين مفهوم ولي الأمر، وأنواع السلطات وأنظمة الحكم المعاصرة من مَلَكي وجمهوري، والسلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية في الدولة.

(١) ينظر: كشف الأسرار (٤/ ١٤٩٤)، وحاشية ابن عابدين (٥/ ٢٠٠)، ومقدمات ابن رشد (٢/ ٢٠٠).

(٢) ينظر: الشرح الصغير (٤/ ٣٩)، ونهاية الرتبة في طلب الحسبة (ص٢٣، ٨٧).

المبحث الأول

مفهوم ولي الأمر

الولاية بالكسر في اللغة من الولي، وهو القرب. يقال: وليه وليًا، أي دنا منه. وأوليته إياه: أدنيته منه. وولي الأمر: إذا قام به، وتولى الأمر، أي تقلده، وتولى فلانًا: اتخذه وليًّا.

والولي -فعيل بمعنى فاعل- من وليه: إذا قام به. ومنه قوله تعالى: { ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ} [البقرة: ٢٥٧].

وبمعنى مفعول في حق المطيع. ومنه قيل: المؤمن ولي الله. والمصدر الولاية. وكذلك تأتي بمعنى السلطنة، ومنه قيل: العلم من أشرف الولايات، يأتي إليه الورى ولا يأتي، أما الولاية -بالفتح- فتعني النصرة والمحبة[١].

وقال ابن فارس: وكل من ولي أمر آخر فهو وليه. ومنه ولي اليتيم وولي القتيل وولي المرأة، وهو القائم بهم والمتصرف في أمرهم. ووالي البلد: وهو ناظر أمور أهله الذي يلي القوم بالتدبير والأمر والنهي[٢].

وأما الولاية في الاصطلاح: فقد استعملها جل الفقهاء بمعنى تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى[٣]، فتشمل الإمامة العظمى والخطة كالقضاء، والحسبة والمظالم والشرطة ونحوها، كما تشمل قيام شخص كبير راشد على شخص قاصر في تدبير شؤونه الشخصية والمالية[٤].

وتتعدد الألفاظ المعبرة عن معنى الولاية بمختلف درجاتها بحيث تغطي هذه الألفاظ كافة المعاني المفهومة من الولاية في أمور السياسة والحكم في الإسلام، بحسب ما بيَّنته كتب الاصطلاحات والفروق الفقهية، وكتب المذاهب الأربعة، ومن هذه الألفاظ: (النيابة، الوكالة، القوامة، العمالة، الأمانة، الوصاية)[٥].

---

(١) ينظر: الكليات، للكفوي (٥/ ٤٣، ٤٤)، والتوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي (ص٧٢٤)، وكشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (٢/ ١٥٢٨).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ١٤١)، وأساس البلاغة، (ص٥٠٩)، وحلية الفقهاء، له أيضًا (ص١٦٥).

(٣) ينظر: التعريفات، للجرجاني، (ص٢٥٤).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية، (٤٥/ ١٣٥).

(٥) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، (٤٥/ ١٣٨، ١٣٩).

وعلى هذا تكون الولاية العامة في الإسلام: «سلطةٌ على إلزام الغير وإنفاذ التصرف عليه بدون تفويض منه، تتعلق بأمور الدين والدنيا والنفس والمال، وتهيمن على مرافق الحياة العامة وشؤونها، من أجل جلب المصالح للأمة ودرء المفاسد عنها»[١].

يقول ابن تيمية: «لكن إذا أطلق ولي الأمر في المجتمع فهو ينصرف إلى الحاكم الخليفة، أو الملك، أو رئيس الدولة أي: صاحب الولاية العامة أيًّا كانت تسميته. وهي منصب ديني ودنيوي، شرع لتحقيق ثلاثة أمور: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بينهم بالعدل»[٢].

وبناءً على ما سبق، فإن لفظ «ولي الأمر» الذي كثر وروده في القرآن والسنة واصطلاحات الفقهاء في أبواب الولايات والمُلك والحُكم والسياسة يعني: «مَن صار مسؤولًا عن إدارة شؤون الناسِ في بلدٍ ما، أيًّا ما كانت طريقة وصوله إلى سُدَّة الحُكم في تلك البلد، طالما استتب له الأمر واستقر في يده الحكم، وانقاد له الناس جميعًا أو الغالبية العظمى منهم بحيث يعتبر من يناوئُه الحكمَ خارجًا عن الجماعة».

ومما يجدر ذكره هنا أن المسلمين في العصور المختلفة قد لقَّبوا رئيس الدولة الإسلامية بألقابٍ متعددة، منها: الخليفة، أمير المؤمنين، الإمام، ومع هذا فلا يشترط أن يلقَّب رئيس الدولة في الإسلام بأحد هذه الألقاب حتى يصير هذا المنصب إسلاميًّا شرعيًّا، فالمهم أن يكون الحاكم والمحكوم خاضعين لقانون الإسلام حتى يكون النظام إسلاميًّا، وما يحاوله أتباع التيارات المتطرفة من تشويه صور الحكم القائمة في الدول الإسلامية المعاصرة بحجة غياب هذه الألقاب، ونسبتها إلى التغريب والعلمنة المضادة للدين أمر في الحقيقة لا يقره الدين نفسُه[٣].

وقد جاء في فتوى دار الإفتاء المصرية ما يوضِّح مفهوم ولي الأمر في العصر الحديث في الدول الإسلامية بشكلٍ عام، وما ينبغي له من الحقوق، وما يقع على عاتقه من المهامِّ، فقالت في فتواها:

«الخلافة هي: القيام مقام صاحب الشرع لتحقيق مصالح الدين والدنيا، قال ابن خلدون في «مقدمة التاريخ» (١/ ٢٣٩، ط. دار الفكر): "الخلافة هي حمل الكافَّة على مقتضى النَّظر الشَّرعي في مصالحهم الأخرويَّة والدُّنيويَّة الرَّاجعة إليها، إذ أحوال الدُّنيا ترجع كلُّها عند الشَّارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشَّرع في حراسة الدِّين وسياسة الدُّنيا به" اهـ.

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، (٤٥/ ١٣٩).

(٢) ينظر: الحسبة، لابن تيمية، (ص١٦، ٢٨).

(٣) ينظر: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، (ص٤٨، ٤٩).

وقد نصَّ العلماء على أن إقامة الخلافة فرض كفاية على الأمة، إذ لا بد لها ممن يقيم لها أمور دينها ودنياها، فبه يدفع الله تعالى الظلم عن الناس ويحقق لهم المصالح ويدفع عنهم المفاسد.

قال السعد التفتازاني في «شرح العقائد النسفية" (ص٩٦، ط. مكتبة الكليات الأزهرية): "الإجماع على أن نصب الإمام واجب" اهـ.

وقال ابن عابدين في «حاشيته» (١/ ٥٤٨، ط. دار الفكر): "(قوله: ونصبه) أي: الإمام المفهوم من المقام، (قوله: أهم الواجبات) أي من أهمها، لتوقف كثير من الواجبات الشرعية عليه" اهـ.

وقال الشيخ زكريا الأنصاري في «أسنى المطالب» (٤/ ١٠٨، ط. دار الكتاب الإسلامي): "(باب الإمامة) العظمى (وهي فرض كفاية) كالقضاء، إذ لا بد للأمة من إمام يقيم الدين وينصر السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها (فإن لم يصلح) لها (إلا واحد)، ولم يطلبوه (لزمه طلبها) لتعينها عليه (وأجبر) عليها (إن امتنع) من قبولها" اهـ.

وقال الرملي الكبير في «حاشيته على أسنى المطالب» (٤/ ١٠٨، ط. دار الكتاب الإسلامي): "قال قوم: الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص... والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كل كافة الأمة. (قوله: وهي فرض كفاية) للإجماع، وقد بادر الصحابة إليها، وتركوا التشاغل بتجهيز النبي صلى الله عليه وسلم مخافةَ أن يدهمهم أمر، وأيضًا لو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يردعهم عن الباطل رادع لهلكوا، ولَاسْتَحْوَذَ أهل الفساد على العباد، قال الله تعالى: { وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ} [البقرة: ٢٥١]" اهـ.

ولما جاء الإسلام نقل العرب من كونهم رعاة للغنم إلى كونهم رعاة للأمم، ونقلهم إلى الحضارة في شتى مناحي الحياة صغيرها وجليلها. وكان من مظاهر هذه الحضارة أنه نقلهم من القبلية إلى الدولة، المتمثلة في نظام الخلافة، وقد حافظ المسلمون على الحكم بها، وعلى توحيدها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، حتى في زمن ضعف الخلافة وظهور الدويلات والسلاطين راعى كثير منهم إظهار التبعية الظاهرة للخلافة ولو بالدعاء للخليفة على المنابر، ثم حدث أن نزلت بالمسلمين نازلة إلغاء الخلافة سنة ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م، وانقسمت البلاد الإسلامية إلى دول ودويلات رسمت حدودها اتفاقية "سَيكِس بيكو".

وهذه البلاد المقسمة صار لكل واحدة منها دستور ورئيس وقانون يحكمها وسيادة على أراضيها مستقلة عن غيرها، ومن هنا فإنه يمكن أن نعدَّ هذا شبيهًا بالدويلات التي كانت قائمة في عصر ضعف الخلافة، فهي وإن كانت غالبًا تخضع للخلافة ولو في الصورة، فإن بعضها قد انفصل نهائيًّا وصار هناك أكثر من خلافة، كما حدث في دولة الأندلس حين بدأت تابعة للخلافة ثم غلب عليها عبد الرحمن الداخل فلم يعد للخليفة العباسي إلا الدعاء له، ثم منع الدعاء له وتسمت الدولة باسم (الإمارة)، ثم أعلنت (الخلافة).

ومع ذلك كانت تقوم بأمر الخلافة كاملًا من أمور اقتصادية وحربية وقضائية وغير ذلك، ولم يمتنع الجند من الجهاد في الدولة، وكذا باشر الأئمة في المساجد أعمالهم، وتصدى القضاة والفقهاء للقضاء والفتيا والتدريس والتصنيف.

قال ابن خلدون في «مقدمة التاريخ» (١/ ٢٦٠، ط. دار الفكر): "صار الأمر إلى المُلك وبقيت معاني الخلافة من تحرِّي الدِّين ومذاهبه والجري على منهاج الحقّ، ولم يظهر التَّغيُّر إلَّا في الوازع الَّذي كان دِينًا ثم انقلب عصبيَّة وسيفًا، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصَّدر الأوَّل من خلفاء بني العبَّاس إلى الرَّشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبقَ إلَّا اسمها وصار الأمر مُلكًا بحتًا، وجرت طبيعة التَّغلُّب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتَّقلُّب في الشَّهوات والملاذّ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرَّشيد من بني العبَّاس واسم الخلافة باقٍ فيهم، لبقاء عصبيَّة العرب، والخلافة والملك في الطَّورين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبيَّة العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم وبقي الأمر ملكًا بحتًا، كما كان الشَّأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبرُّكًا والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب، مثل صنهاجة مع العبيديّين ومغراوة وبني يفرن أيضًا مع خلفاء بني أميَّة بالأندلس والعبيديّين بالقيروان، فقد تبيَّن أنَّ الخلافة قد وجدت بدون الملك أوَّلًا ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيَّته من عصبيَّة الخلافة، والله مقدِّر اللَّيل والنَّهار وهو الواحد القهَّار" اهـ.

وعليه: فمن حكم دولة من هذه الدول المعاصرة فإن له حكم الإمارة، فيجب على الناس أن يطيعوه، ما لم يأمرهم بمعصية، فالغرض من الإمامة هو بعينه ما يقوم به رئيس الدولة حديثًا، من نحو سياسة الناس وتدبير شؤونهم وتنفيذ الأحكام وتجهيز الجيوش وكسر شوكة المجرمين والأخذ على أيديهم، وإظهار الشعائر، وهو ما قام به أمراء الدويلات قديمًا، وبما قامت به الخلافات المتعددة الخارجة عن الخلافة الأم.

وقد روى البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب، ثم أخذها خالد بن الوليد عن غير إمرة ففتح عليه». وفي هذا الحديث أن خالد بن الوليد رضي الله عنه قد تولى الإمارة دونَ إمرة، ورضي المسلمون عن هذا الأمر وأطاعوه في باقي المعركة، وأقر النبي صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك من غير نكير، بل وردَ مدحُه له، وتأييد الله له بالفتح، ولم ينزل فيه وحي ينقض ما صنعه أو يلومه كما يحدث في مثل هذه الأمور.

قال ابن المُنَيِّر: يؤخذ من حديث الباب أن من تعين لولاية وتعذَّرت مراجعة الإمام أن الولاية تثبت لذلك المعين شرعًا وتجب طاعته حكمًا. كذا قال، ولا يخفى أن محله ما إذا اتفق الحاضرون عليه" اهـ انظر: «فتح الباري» لابن حجر (٦/ ١٨٠، ط. دار المعرفة).

ونقل إمام الحرمين في «غياث الأمم» (ص ٣٨٧، ط. مكتبة إمام الحرمين) عن بعض العلماء أنه قال: "لو خلا الزمان عن السلطان فحق على قُطَّانِ كل بلدة، وسكان كل قرية، أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهى وذوي العقول والحجا من يلتزمون امتثال إشاراته وأوامره، وينتهون عن مناهيه ومزاجره، فإنهم لو لم يفعلوا ذلك، ترددوا عند إلمام المهمات، وتبلدوا عند إظلال الواقعات" اهـ.

وعلَّق الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني جواز نصب إمامين في إقليمين عند الحاجة، قال الإمام النووي في «الروضة» (١٠/ ٤٧، ط. المكتب الإسلامي): "وقال الأستاذ أبو إسحاق: يجوز نصب إمامين في إقليمين؛ لأنه قد يحتاج إليه، وهذا اختيار الإمام -يعني الجويني" اهـ.

كما يؤيد ذلك القاعدة الشرعية أنَّ «الْمَيْسُورَ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ»، فإذا كان المطلوب شرعًا أن يكون الأمراء حاكمين الدول تحت إمرة واحد، هو الخليفة، ثم تعسَّر وجود الخليفة، لم يسقط وجوب حكم أمراء الدول، وفي معناهم رؤساء الدول المعاصرة.

كما أن القول بغير هذا يؤدي إلى أن يصير الناس ولا رئيسَ لهم ولا ضابط يسوسهم، وهذا مآله إلى الفوضى وعدم استقرار أمور البلاد والعباد، وهو ضد مقصود الشارع من كل وجه، لغلبة المفاسد المترتبة عليه التي تَكِرُّ على المقاصد الشرعية الخمسة التي جاءت كل الملل بحفظها بالنقصان أو بالبطلان، وهي: حفظ النفس والعقل والدين والعرض والمال.

ولذلك فإن المتصفح للفقه الإسلامي يجد أن الفقهاء قد أقرُّوا أشياء هي في مبدئها مذمومة، ولكنها لما وقعت ولم يكن بُدٌّ عنها لصلاح العباد والبلاد واستقرار الأمور عَدُّوها مشروعة من حيث هي وقعت، فهي من باب «ما يغتفر في الدوام ولا يغتفر في الابتداء».

من ذلك: الاعتراف بإمارة المتغلب، قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٧/ ١٣، ط. دار المعرفة): "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء... ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها" اهـ.

وقال في «مطالب أولي النهى» من كتب الحنابلة (٦/ ٢٦٣، ط. المكتب الإسلامي): "(لو تغلَّب كل سلطان على ناحية) من نواحي الأرض، واستولى عليها (كـ) ما هو الواقع في (زماننا فحكمه)، أي: المتغلب (فيها)، أي: الناحية التي استولى عليها (كـ) حكم (الإمام) من وجوب طاعته في غير المعصية والصلاة خلفه وتولية القضاة والأمراء ونفوذ أحكامهم وعدم الخروج عليه بعد استقرار حاله، لما في ذلك من شق العصا وهو متجه" اهـ.

ومنه أيضًا: عدم اشتراط العدالة في الإمام لدفع المفسدة الأكبر المترتبة على عدم تعيينه وعدم الحكم بصحة من يعينه من القضاة وغيرهم.

قال العز بن عبد السلام في «قواعد الأحكام» (١/ ٧٩، ط. دار الكتب العلمية): "وأما الإمامة العظمى ففي اشتراط العدالة فيها اختلاف لغلبة الفسوق على الولاة، ولو شرطناها لتعطلت التصرفات الموافقة للحق في تولية من يولونه من القضاة والولاة والسعاة وأمراء الغزوات، وأخذ ما يأخذونه وبذل ما يعطونه، وقبض الصدقات والأموال العامة والخاصة المندرجة تحت ولايتهم، فلم تشترط العدالة في تصرفاتهم الموافقة للحق لما في اشتراطها من الضرر العام، وفوات هذه المصالح أقبح من فوات عدالة السلطان" اهـ.

وهذه الدول ما دام سكانها أو أغلبهم من المسلمين ويستطيعون القيام بشعائرهم الدينية ويظهرون أحكام دينهم دون أن يمنعهم مانع من ذلك، فهي بلاد إسلامية، قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في «أسنى المطالب» (٢/ ٤٩٩، ط. المكتبة الإسلامية): "(دار الإسلام) بأن يسكنها المسلمون، وإن كان فيها أهل ذمة (أو كانت للإسلام) بأن فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار أو كانوا يسكنونها، ثم جلاهم الكفار عنها" اهـ.

وعليه: فإن الدول التي يتحقق فيها هذا الوصف الآن هي دول إسلامية، وحكامها شرعيون يجب طاعتهم ما لم يأمروا الناس بمعصية.

والله سبحانه وتعالى أعلم»[1].

(١) انظر: الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية، رقم الفتوى (٢٤٢٦)، بتاريخ ٢٧ أبريل ٢٠١٦م.

المبحث الثاني

أنظمة الحكم المعاصرة

تنقسم دول العصر الحديث في اتجاهها لأنظمة الحكم المتبعة لديها إلى قسمين: النظام الجمهوري، والنظام الملكي (الوراثي)، وسنتناول كلًّا منهما في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: النظام الجمهوري:

النظام الجمهوري: وهو النظام السياسي الذي تكون فيه السلطة شيئًا عامًّا، الأمر الذي يعني أن الذين يتولون السلطة يمارسونها ليس بمقتضى حق خاص (حق إلهي أو وراثة)، وإنما بمقتضى وكالة يخولها لهم المجتمع.

والحكومة الجمهورية هي التي يتولى فيها رئيس الدولة عن طريق الانتخاب ولمدة زمنية محددة مسبقًا، فيتولى رئيس الجمهورية منصبه بالانتخاب، على أساس المساواة التامة بين المواطنين الذين تتوفر بحقهم الشروط المنصوص عليها في الدستور ولمدة محدَّدة دستوريًّا.

وتنص الدساتير عادة على تنظيم آلية انتخاب رئيس الجمهورية، من حيث الشروط الواجب توافرها فيه، وتجديد انتخابه، وعدد المرات التي يجوز فيها ذلك، وطريقة انتخابه والتي تنحصر في ثلاثة: إما عن طريق البرلمان، أو بواسطة الشعب، أو باشتراك البرلمان والشعب معًا في هذا الاختيار[١].

وهذا النظام الجمهوري بالنظر لكونه نظامًا نيابيًّا في أصل فلسفته؛ فإن له وجودًا كبيرًا في العالَم الديمقراطي الحديث الحر، وهذا الحكم النيابي له ثلاث صور:

الأولى: نظام حكومة الجمعية النيابية، والحكم فيه يكون جمهوريًّا مجلسيًّا، كما هو الشأن في سويسرا وتركيا مثلًا، وتتكون الجمعية النيابية في هذا النظام من مجلسٍ واحد.

الثانية: نظام الحكومة الرياسية، ويكون الحكم فيه جمهوريًّا رياسيًّا، كالولايات المتحدة.

(١) أنظمة الحكم في الوطن العربي دراسة مقارنة للدكتور محمد حسن دخيل (ص٢٥، ٢٦)، دار البصائر-بغداد.

الثالثة: نظام الحكومة البرلمانية، كما هو الشأن في فرنسا، وفي مصر طبقًا لدستور ١٩٢٣م. والحقيقة أن هذه الصور الثلاث راجعة إلى توزيع الصلاحيات بين السلطة التنفيذية (الرئيس) والمجلس التشريعي (النواب والوزراء)؛ فإن كان الدستور في بلدٍ ما يجعل كِفَّةَ الصلاحيات راجحةً لدى الرئيس فهي جمهورية رياسية، وإن كان يجعلها راجحةً لدى الجمعية النيابية فهي جمهورية مجلسية، وإن كان الدستور يراعي التوازن بين السلطتين فهي جمهورية برلمانية.[١].

ولتفصيل ذلك نقول إن أنواع الجمهوريات ثلاثة:

١- جمهوريات رئاسية: برئاسة تنفيذية منفصلة عن الهيئة التشريعية

والنظام الرئاسي نظام حكم يقوم على فصلٍ صارم بين السلطات التنفيذية (الرئيس) والتشريعية (البرلمان) والقضائية ويمنح صلاحيات واسعة للرئيس، في حين يتميز النظام شبه الرئاسي بانتخاب الرئيس لكن الحكومة تنبثق من البرلمان وتكون مسؤولة أمامه وأمام الرئيس.

وتتمركز السلطة التنفيذية في يدي الرئيس الذي يُنتخب عن طريق الاقتراع العام المباشر، ويُشكل حكومة لتنفيذ برنامجه السياسي تكون مسؤولة أمامه وليس أمام البرلمان كما هو الحال في النظام البرلماني. وبحكم الفصل الصارم بين السلطات فإن البرلمان ليست له صلاحية إسقاط الحكومة كما أنها في المقابل لا تملك صلاحية حله.

وفي هذا النظام تتجمع السلطة التنفيذية في يد واحدة؛ وهي يد رئيس الدولة وحده، الذي يجمع بين صفتي رئيس الدولة ورئيس الحكومة، ويملك اختصاصات وصلاحيات الصفتين. ويساعد الرئيس في القيام بمهامه مجموعة من المعاونين أو المساعدين؛ يأتي في مقدمتهم الأمناء أو السكرتاريون، وليسوا وزراء[٢].

وتتمتع الأنظمة الرئاسية تتمتع بأربع مزايا أساسية:

أ- الانتخابات المباشرة: ففي النظام الرئاسي غالبًا ما ينتخب الشعب الرئيس مباشرة. هذا من شأنه أن يجعل سلطة الرئيس أكثر شرعية من سلطة زعيم عُين على نحو غير مباشر. غير أن هذه ليست سمة ضرورية من سمات النظام الرئاسي. بعض الولايات الرئاسية لديها رئيس دولة منتخب على نحو غير مباشر.

(١) الأنظمة الجمهورية في مختلف صورها، د. عبد الحميد متولي، مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، ط١، ١٩٥١م، (٣٢٣-٣٣٠)، وقد ألقى المؤلف خلاصةَ هذا البحث في محاضرة بالمحفل الثقافي الذي أقامته جامعة الإسكندرية تحت رعاية وزير الإرشاد القومي مساء ٣٠ يونية ١٩٥٣م احتفالًا بقيام الجمهورية المصرية.

(٢) النظام الرئاسي والنظام البرلماني، مقال بقلم: د. محمد حجازي شريف، نسخة محفوظة ٢٧ أبريل ٢٠١٧م على موقع واي باك مشين.

ب- الفصل بين السلطات: حيث ينشئ النظام الرئاسي الرئاسة والهيئة التشريعية بوصفهما هيئتين متوازيين. يسمح ذلك لكل هيئة برصد الآخر ومراقبته، ومنع إساءة استخدام السلطة.

ج- السرعة والحسم: فعادة ما يكون بوسع رئيس يتمتع بسلطات قوية أن يشرع في إحداث تغييرات سريعة. غير أن الفصل بين السلطات يمكن أن يبطئ النظام أيضًا.

د- الاستقرار: حيث يوفر الرئيس المنتخب لفترة ولاية محددة قدرًا من الاستقرار أكبر من ذلك الذي قد يمنحه رئيس الوزراء، الذي يمكن عزله في أي وقت.

وتعد من أبرز هذه الجمهوريات الرئاسية: الولايات المتحدة، إيران، سوريا، البرازيل، المكسيك، نيجيريا، مالاوي، جزر القمر، فنزويلا، الأرجنتين.

٢- جمهوريات شبه رئاسية: برئاسة تنفيذية ورئيس منفصل للحكومة يقود بقية السلطة التنفيذية، والذي يُعين من قبل الرئيس ويكون مسؤولاً أمام الهيئة التشريعية.

والنظام شبه الرئاسي أو النصف الرئاسي هو نظام خليط بين النظام الرئاسي والبرلماني. يكون فيه رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء شريكان في تسيير شؤون الدولة، ويختلف توزيع هذه السلطات بين رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء من بلد إلى آّخر، ويختلف هذا النظام عن النظام البرلماني في أن رئيس الجمهورية يُنتخب من طرف الشعب بالاقتراع العام المباشر، ويختلف عن النظام الرئاسي في أن رئيس الوزراء مسؤول أمام البرلمان ويستطيع البرلمان محاسبته وعزله.

وتقوم الأنظمة شبه الرئاسية على دستور يشمل قواعد يتميز بها عن النظام البرلماني وقواعده سائدة في المجتمع، فهي تقرر في دساتيرها انتخاب رئيس الجمهورية عن طريق الانتخاب وهو يتمتع بسلطات خاصة، وكذا وجود وزير أول يقود الحكومة التي كما ذكرنا يستطيع البرلمان إسقاطها. فهو كما ذكرنا سالفا نظام مختلط يجمع بين النظامين البرلماني والرئاسي ومن أمثلة الأنظمة شبه الرئاسية النظام الفرنسي والنظام البرتغالي والنظام الفنلندي.

و تختلف هذه الأنظمة من حيث أبعاد السلطات التي تتمتع بها في ضوء موقف وقوة الرئيس الفعلي ويمكن تلخصيها فيما يلي: هو نظام حكم يكون فيه رئيس الدولة ورئيس الوزراء مشاركين بشكل نشط في الإدارة اليومية لشؤون الدولة. يختلف هذا النظام عن الجمهورية البرلمانية في أن رأس الدولة ليس منصباً شرفياً. ويختلف عن النظام الرئاسي في كون مجلس الوزراء، رغم كونه معين من قبل رئيس الدولة، يخضع لرقابة المُشرع (البرلمان) وقد يُجبر على الاستقالة بسحب الثقة عنه.

وللنظام شبه الرئاسي عدة مزايا نذكر منها:

أ- من حق الحكومة إصدار قرارات لها فاعلية القوانين بشرط موافقة رئيس الجمهورية على ذلك. والحق في اقتراح القضايا التي يجب مناقشتها في مجلس الشعب ويمكن أن تشترط على مجلس الشعب الكيفية التي يجب أن يتم بها مناقشة هذه القضايا كأن تشترط أن يتم مناقشتها بدون تعديل ولا إضافة أوان يتم التصويت عليها بنعم أو لا.

ب- هذا النظام يعطى لرئيس الجمهورية حق حل مجلس الشعب والمطالبة بانتخابات جديدة للمجلس بشرط ألا يسيء استخدام هذا الحق. بمعنى لا يجب على رئيس الجمهورية المطالبة بانتخابات جديدة للمجلس أكثر من مرة واحدة في كل سنة. ومن جهة أخرى يمكن للجمعية الوطنية فصل رئيس الوزراء أو أي وزير آخر عن طريق سحب الثقة منهم. كما أن لرئيس الجمهورية الحق في فرض قانون الطوارئ. والحق في استفتاء الشعب في قضايا يراها هامة ونتائج هذا الاستفتاء لها قوة القانون في الدولة.

ج- المرجعية الدستورية في هذا النظام في يد مجلس دستوري. وكيفية اختيار هذا المجلس يختلف من دولة إلى أخرى.

وتعد فرنسا أكبر مثال للجمهوريات شبه الرئاسية في العالم منذ عام ١٩٥٨م؛ حيث قام الرئيس الفرنسي شارل ديغول بتأسيس ما عرف في التاريخ السياسي الفرنسي بالجمهورية الخامسة.

٣- جمهوريات برلمانية: ذات رئيس شرفي وغير تنفيذي، حيث يقود رئيس الحكومة السلطة التنفيذية ويعتمد على ثقة المجلس التشريعي.

وهذا المصطلح يطلق على الدول التي يكون نظام حكمها قائمًا على البرلمان؛ فتشكيل الوزارة لا بد أن يحظى بأغلبية من البرلمان، وكذلك سن القوانين واعتماد الميزانية. ويتكون النظام البرلماني من سلطة تنفيذية ممثلة في الوزارة ورأس الدولة وسلطة تشريعية ممثلة في البرلمان.

وهذا على النقيض من الجمهورية الرئاسية؛ فإن رئيس الدولة في هذا النظام لا يملك صلاحيات تنفيذية واسعة كالتي يملكها الرئيس التنفيذي؛ حيث تكون هذه الصلاحيات في يد رئيس الحكومة والذي في الأغلب يكون رئيس الوزراء.

ورأس الدولة في الجمهورية البرلمانية يكون رئيساً منتخباً إما بالانتخاب البرلماني أو الانتخاب العام من قبل الشعب، وهو في هذا النظام لا يتمتع بسلطات حقيقية، ولكنه يمارس سلطاته من خلال الوزارة فهو يعتبر منصب شرفي لإكمال هيكله الدولة.

ويتكون البرلمان من مجلس أو مجلسين أحدهما ديمقراطي منتخب مباشرة من الشعب، والآخر ديمقراطي نسبياً، وللبرلمان عدة سلطات أهمها مناقشة واعتماد مشروع الموازنة العامة للدولة الذي تقدمه الوزارة والوظيفة الثانية هي سن وتشريع القوانين، والثالثة هي مراقبة عمل الوزارة ومسألة الوزارة سياسياً، وللبرلمان حق طرح الثقة بالوزارة ككل (مسؤولية جماعية) أو بكل وزير على حدة (مسؤولية فردية)،وإذا تم سحب الثقة فعلى الوزير أو الوزارة الاستقالة فوراً. وحتى لا يغالي البرلمان في استعمال هذا الحق فإن للوزارة حق حل البرلمان المنتخب، ويعاد الأمر إلى الأمة لتقول كلمتها في الانتخابات فإذا جاء البرلمان الجديد واقر ما نفس ما اقره القديم فلا تستطيع الوزارة حل البرلمان مرتين لنفس السبب.

وتكون الوزارة هي المسؤولة عن الوظيفة التنفيذية وهذه المسئولية بالتبعية تصحبها سلطة فهي المهيمن الحقيقي على السلطة التنفيذية، وهي همزة الوصل بين الهيئة التنفيذية، والهيئة التشريعية (البرلمان)، وتسأل الوزارة أمام البرلمان سياسياً، ويحضر الوزراء جلسات البرلمان للدفاع عن انفسهم ولو كانوا غير أعضاء في البرلمان وانتهى العرف إلى أنه من المستحسن أن يجمع الوزير بين عضوية الوزارة وعضوية البرلمان.

ويكون رئيس الوزراء في الجمهوريات البرلمانية هو الرئيس الحقيقي للحكومة؛ حيث يتم في الأغلب انتخابه بأن يكون رئيس حزب الأغلبية أو تحالف الأغلبية في البرلمان. ويختار الوزراء ويمكن إنهاء حكومته فور تقديم استقالته لرأس الدولة، وله سلطة فصل الوزراء وحل البرلمان والدعوة لانتخابات عامة.

كما تعد ظاهرة التداخل العضوي والتداخل الوظيفي من الخصائص المميزة للنظام البرلماني؛ فالتداخل العضوي هو أنَّ من حق الوزير أن يكون عضوًا منتخبًا في البرلمان، أما التداخل الوظيفي فمن حق السلطة التنفيذية (الوزارة) مشاركة البرلمان في سلطة التشريع وعمل القوانين، وكذلك بالنسبة للعمل التنفيذي الذي يتصل بالمصلحة العليا مثل المعاهدات الدولية والتي تبرم من جانب الوزارة لكنها تظل معلقة في نفاذها على تصديق البرلمان ومن هنا فالبرلمان يشارك في العمل التنفيذي.

ويعد من أبرز الجمهوريات البرلمانية: ألمانيا، سويسرا، سنغافورة، الهند، إيطاليا، النمسا، اليونان.

المطلب الثاني: النظام الملكي (الوراثي)

يمكن تعريف نظام الحكم الملكي على أنه نظام سياسي يقوم على السيادة أو الحكم المطلق لشخص واحد، وبالتالي فإن النظام الملكي ينطبق على الدول التي تقع فيها السلطة العليا بيد الملك وهو الحاكم الفردي الذي يعمل كرئيس للدولة ولكنه ينال هذا المنصب من خلال الوراثة حيث تسمح معظم الملكيات بخلافة الذكور فقط عادة من الأب إلى الابن الوريث.

أنواع الملَكيات:

١- ملكيات دستورية مع ملك شرفي وغير تنفيذي، حيث يقود رئيس منفصل للحكومة السلطة التنفيذية.

وهو ما يعرف كذلك باسم (النظام الملكي البرلماني)، وهو شكل من أشكال الملكية السيادية -الشرفية-، والتي تمارس سلطاتها وفقا للدستور سواء كان مكتوبًا أو غير مكتوب. وهي تختلف عن الملكية المطلقة (التي يحمل العاهلُ وفقها سلطاتٍ مطلقةً)، في أن الملكية الدستورية لا بد أن يمارس الملك فيها صلاحياته وسلطاته ضمن الحدود المنصوص عليها في الإطار القانوني المخصص لها.

وقد يشير مصطلح الملكية الدستورية أيضًا إلى النظام الذي يسمح للملك يتصرف كرئيس سياسي محايد وفقا للدستور، سواء كان مكتوبًا أو غير مكتوب. في حين أن معظم الملوك قد يحملون سلطة رسمية بينما الحكومة هي من تُسيّر الأعمال بشكل قانوني باسم الملك، كما هو قائم في أوروبا، حيث أن الملك هناك لم يعد شخصيًا يحدّد السياسة العامة أو يختار القادة السياسيين لإدارة البلد.

ومن أبرز الملكيات الدستورية: المغرب، اليابان، السويد، الدانمارك.

لكن تتراوح درجة إحكام هذه الملكيات الدستورية؛ ففي المغرب مثلًا يَمْنح الدستورُ صلاحياتٍ تقديريةً كبيرةً للملك، بينما في اليابان أو السويد أو الدنمارك يحتفظ العاهل بعدد قليل جدًا أو معدوم من السلطات الرسمية.

٢- ملكيات شبه دستورية ذات عاهل شرفي، إلا أنه يحتفظ بسلطة تنفيذية أو تشريعية كبيرة.

ومع ذلك، هناك ثلاثة عوامل مهمة تميز الملكيات مثل المملكة المتحدة من الأنظمة التي قدر أكبر من السلطة قد يستريح خلاف مع البرلمان. هذه هي: الامتياز الملكي الذي بموجبه الملك أن

يمارس السلطة في ظل ظروف معينة محدودة جدا. الحصانة السيادية التي بموجبها الملك قد تفعل أي خطأ وفقا للقانون لأنه بدلا من ذلك تعتبر الحكومة مسؤولة عنها؛ والملك لا يخضع لنفس الضرائب أو استخدام خاصية القيود حيث أن معظم المواطنين. قد تكون الامتيازات الأخرى الاسمي أو احتفالية (على سبيل المثال، حيث تعمل السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والشرطة أو القوات المسلحة على سلطة أو يدينون بالولاء لولي العهد).

وفي هذه الملكيات يحمل رئيس الوزراء صلاحياتٍ تتزايد يومًا بعد يوم من الحكم، في حين يحتفظ الملكُ بالسلطات المتبقية، وتختلف صلاحياته من بلد لأخرى؛ فقد يساهم في تشكيل حكومة ائتلافية بعد الانتخابات البرلمانية، أو يرأسُ اجتماعات خاصة لمجلس الوزراء، أو غير ذلك.

ويظل الملكُ الرئيسَ التنفيذيَّ الاسمي في جميع الحالات تقريبًا، ولكن لا بد من الاتفاقية على التصرف بناء على نصيحة من مجلس الوزراء.

ومن أبرز هذه الملكيات شبه الدستورية: المملكة المتحدة، هولندا، بلجيكا، النرويج، إسبانيا

٣- ملكيات مطلقة: حيث تكون السلطة والحكم المطلق بيد الملك.

وهي شكلٌ من أشكال الحكومة يكون فيه للملك أو الملكة أو السلطان أو الأمير سلطةٌ مطلقة على كافة جوانب حياة رعاياه. بالرغم من أن بعض السلطات الدينية قد تكون قادرة على العدول عن بعض الأفعال التي يُتَوَقَّع من الملك أن يقوم بها، إلا أنه في الملكية المطلقة ليس ثَمَّ دستور أو ردع قانوني للحد من سطوة الملك.

وفي هذا النظام يكون الملك المطلق -على الأقل نظريًا- لديه تحكم كامل بأفراد الشعب وبالأرض، بمن فيهم الأرستقراطيين وأحيانًا رجال الدين. أما عمليًا: فأولئك الملوك قد اضطروا مع تقدّم العالَم إلى التقليل من سطوتهم باستخدام أحد الوسائل المشهورة كالحكومات والبرلمانات ونحو ذلك.

كما أن بعض الملكيات المطلقة لديها برلمانات أو مجالس شورى رمزية أو صورية، بالإضافة إلى منشآت حكومية خاضعة للاستمرار أو عدمه حسب إرادة الملك.

ومن أبرز الملكيات المطلقة في العالم اليوم: السعودية، الإمارات، قطر، سلطنة عمان، بروناي، الفاتيكان.

المبحث الثالث

السلطات في الدولة

تمهيد

معنى السُّلْطة في اللغة يدور حول التغلّب، والقهر، وإحكام القبضة على الشيء وشدة التمكّن منه.

جاء في الصحاح تحت مادة (سلط): «[سلط] السَلاطَةُ: القهرُ. وقد سَلَّطَهُ الله فتسلط عليهم. والاسم السلطة بالضم. والسلطان: الوالي، وهو فعلان يذكّر ويؤنّث، والجمع السَلاطينُ»(١).

وجاء في القاموس المحيط: «والسلطان: الحجة، وقدرة الملك ... والسلطان من كل شيء: شِدَّتُه»(٢).

وجاء في تاج العروس: «والسُّلْطانُ: الْوَالِي وَهُوَ ذُو السَّلاطَةِ، وإطلاقُه عَلَيْهِ هُوَ الأَكْثَرُ، يُذَكَّرُ ويُؤَنَّثُ، ... وإِنَّما قِيل للخَليفَةِ: سُلْطانٌ لأَنَّه ذُو السُّلْطان، أَي ذُو الحُجَّة. وقِيل: لأَنَّه بِهِ تُقامُ الحُجَجُ والحُقوقُ. وقالَ أَبُو بكر: فِي السُّلْطانِ قولانِ: أَحَدُهما أَن يكونَ سُمِّيَ لتَسْليطِهِ، والآخرُ أَن يكونَ سُمِّيَ لأَنَّه حُجَّةٌ من حُجَجِ الله. قُلْتُ: ويُؤَيِّدُهُ الحَديثُ: السُّلْطانُ ظِلُّ الله فِي الأَرْضِ يأْوِي إِلَيْه كلُّ مَظْلُوم»(٣).

وفي القرآن الكريم: {وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ}[النساء: ٩٠]، قال الصاغاني: «التركيب يدل على القوة والقهر والغلَبَة»(٤).

فيلاحَظ أن كلمة السلطة ومشتقاتها في اللغة تحمل معنى القدرة المستندة إلى الحق، فسلطة الملك: هي قدرته على إلزام المجموع بالتزام ما يصدر عنه من أوامرَ ونواهٍ، وسلطة صاحب الحق: قدرته على المطالبة بما له من الحق.

أما عن معنى السلطة في التشريع الإسلامي فقد أشار إليها الإمام الغزالي -رحمه الله- بقوله: «هي الصفة التي تؤهّل صاحبَها لأن تكون كلمتُه هي العليا»(٥).

---

(١) تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٣/ ١١٣٣).

(٢) القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، (ص ٦٧١).

(٣) تاج العروس من جواهر القاموس، لمرتضى الزبيدي، (١٩/ ٣٧٤).

(٤) تاج العروس، (١٩/ ٣٧٧).

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالي، (ص ١٤٤).

وأشار إليها الشيخ محمد عبده -رحمه الله- بقوله: «وإذن لا تتحقق الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وُجدت سلطةٌ عامة لإقامة الحدود، وتنفيذ أحكام القضاء، وصون نظام الجماعة»[١].

ومعظم تعريفات العلماء الذين بينوا معنى السلطة سواء من محرري مسائل السياسة الشرعية قديمًا في القرن الرابع أو الخامس أو الثامن الهجري، أو من علماء العصر الحديث فإن تعريفاتهم للسلطة تتمحور حول ثلاثة ركائز:

أ- السيطرة العامة. ب- القدرة على الإلزام بالأحكام الصادرة.

ج- وجود السند الشرعي والقانوني الذي يُخوّل صاحب السلطة حقَّ إصدار الأحكام والإلزام بها.

وهذا السند الشرعي هو ما كان يعرف قديمًا بالبيعة للخليفة أو السلطان أو الوالي، ويماثله حديثًا الانتخابات العامة من مجموع الشعب، أو الخاصة بأهل الحل والعقد حسب عرف كل دولة، وهو ما أشار إليه الفقهاء المعاصرون بـ«شرعية السلطة»[٢].

أما عن مفهوم السلطة في القانون الديمقراطي الحديث فيتمثل في أنها: «القوة والقدرة على السيطرة التي يمارسها الحاكم ومن يعاونه على المحكومين»[٣].

وهذه السلطة العامة التي يمنحها السند الشرعي للسلطان أو الحاكم في بلدٍ ما تنقسم إلى ثلاثة أقسام، أو إن شئتَ فقل إنها شيءٌ واحد له ثلاثةُ أذرع: السلطة التشريعية، السلطة القضائية، السلطة التنفيذية.

- السلطة التشريعية: وهي متمثلة في البرلمان، وهي السلطة المسؤولة عن سن القوانين والتشريعات والرقابة على السلطة التنفيذية (الحكومة).
- السلطة التنفيذية: وهي المسؤولة عن تنفيذ القوانين التي قامت بوضعها السلطة التشريعية (البرلمان)، وإدارة شؤون البلاد داخليًا وخارجيًا بما يتناسب مع الدستور والقانون، وتكون متمثلة في رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء والوزراء ونوابهم.
- السلطة القضائية: وهى السلطة التي تفسر القانون، وتطبقه على الوقائع التي تعرض أمامها، هي المسؤولة عن فصل النزاعات بين المواطنين وبعضهم البعض أو الحكومة والمواطنين أو المؤسسات أو النزاعات التي تحدث بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية وبالطبع الرقابة

(١) السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، أحمد محمد شلبي، (ص ٣١).

(٢) العلاقة بين السلطات في النظام الإسلامي مقارنة بالنظام الديمقراطي، ينال عطاالله أبو درويش، رسالة ماجستير بجامعة مؤتة، الأردن، ٢٠٠٧م (ص ١٨).

(٣) السلطة السياسية في نظرية الدولة، ماهر عبد الهادي، ١٩٨٤م (ص ٣٩).

على دستورية القوانين عن طريق المحكمة الدستورية العليا.

العلاقة بين السلطات الثلاث:

تتحدد العلاقة بين السلطات الثلاث عن طريق النظام الذي وضحه الدستور في كيفية الفصل بينهم، فإن كان نظام الحكم المتبع في الدولة هو النظام الرئاسي مثلًا فبالتالي سيكون الفصل الأنسب بين السلطات هو الفصل التام، وإن كان نظام الحكم هو النظام البرلماني فالفصل الأنسب هو الفصل المَرِن.

فكرة الفصل بين السلطات الثلاث:

هناك نوعان من الفصل بين السلطات:

أولًا: الفصل التام: وفيه تكون السلطة التشريعية مستقلةً عن السلطة التنفيذية، إذ لا يملك رئيس الدولة بصفته الحاكم حقَّ دعوة البرلمان للانعقاد أو رفض انعقاده أو حله. ويباشر البرلمان وظيفته التشريعية باستقلالٍ تامٍّ بحيث لا تستطيع السلطة التنفيذية اقتراح القوانين وإعداد ميزانية الدولة، ولا تستطيع السلطة التنفيذية حلَّ البرلمان. كما أنه لا يجوز الجمع بين منصبي وزير وعضو في البرلمان. كما أن أعضاء السلطة التنفيذية مسؤولون مسؤولية كاملة أمام رئيس الدولة وليس أمام البرلمان.

لكن هذا الفصل التام ليس مطلقًا، فهناك بعض الاستثناءات، كمنح رئيس الدولة حق الاعتراض على مشاريع القوانين التي يقرها البرلمان، ولكن يحوز تمرير مشروع القانون بعد تحقيق أغلبية معينة كأغلبية الثلثين رغم اعتراض رئيس الجمهورية، في مقابل موافقة البرلمان على تعيين كبار القضاة والموظفين في الدولة وعلى نفاذ المعاهدات الدولية.

ثانيًا: الفصل المرن: ويكون هذا النوع من الفصل بين السلطات في الدول التي تعتمد النظام البرلماني. ومن أبرز مظاهر هذا النوع من الفصل هو أن اقتراح مشاريع القوانين يكون للسلطة التنفيذية، ومشاركة أعضاء هذه السلطة في مناقشتها أمام البرلمان والتصويت عليها وحقها في إصدار ما تقرره السلطة التشريعية من قوانين، كما أن الوزراء يحضرون جلسات البرلمان ويشرحون سياسة الحكومة في مسألة معينة، كما يستطيع البرلمان تشكيل لجان تحقيق برلمانية للتحقيق في عمل حكومي صادر عن السلطة التنفيذية، ويحق لأعضاء البرلمان توجيه أسئلة أو استجواب

بشأن السياسة العامة لأعضاء السلطة التنفيذية، وسحب الثقة من الوزراء وإسقاطهم، كما تملك السلطة التنفيذية في المقابل الحق في حل البرلمان وإجراء انتخابات جديدة لتعيين برلمان جديد.

وفي هذا المبحث سنتناول بيان كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة، من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: السلطة التشريعية:

المقصود بالسلطة التشريعية في الدولة: المجلسُ الذي يتمتع أعضاؤه بصلاحيةِ سنّ القوانين وصياغة الدساتير التي تسير عليها الدولة في كافة أمورها، سواء في إدارة الشأن الداخلي أو الخارجي، في السياسة والحقوق والاقتصاد والمعاملات الرسمية والجنايات وشئون العمل وضبط نظام الزراعة والتجارة والصناعة والتعليم والإسكان ونحو ذلك.

وهذا المجلس هو المعنيُّ في المقام الأول بالإشراف على تنصيب الرئيس بدءًا من إعلان الانتخابات حتى مراسم التنصيب، وهو ما يمثل الصورة المعاصرة لأهل الحل والعَقْد المعروفين في تراثنا الإسلامي.

وليس هناك مانعٌ شرعًا من وجود هيئةٍ تتولى سن القوانين ووضع الدساتير بما لا يتعارض مع ثوابت الدين ومقاصد الشرع ومصالح الناس العامة والخاصة، ولا عبرة هنا بمزاعم التيارات المتطرفة من أن وجود سلطة تشريعية ينافي مبدأ الحاكمية التي لا تنبغي إلا لله؛ فإن هذه كلمة حق أريدَ بها باطل، وما قصدوا منها إلا تبرير الخروج على الحكام وإفساد نظام الدول ليعيثوا فيها بالفوضى والإفساد كما يشاءون.

ومن ثَمَّ فلا بد أن تتحقق في هذه الهيئة المنوط بها سن القوانين وتشريع الأنظمة الحاكمة للدولة عدة خصائص تؤهلها للقيام بهذه المهمة النبيلة الخطيرة كالعلم والعدالة والرأي السديد.

يقول الإمام الماوردي في الشروط الواجب تحققها في أهل الاختيار (الذين هم حاليًا أفراد السلطة التشريعية من النوّاب والوزراء): «فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها: العدالة الجامعة لشروطها. والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف»[١].

(١) الأحكام السلطانية، لأبي الحسن الماوردي (ص١٧، ١٨).

ومن خلال ما سبق يمكن تعريف السلطة التشريعية بأنها: «الجهة التي لها حق سن التشريعات والقوانين وفق مبادئ وضوابط الشريعة الإسلامية»[١].

اختصاصات السلطة التشريعية:

- أولًا: المسئولية عن اختيار ولي الأمر وتقييمه وتقويمه:

حيث يناط بهذه السلطة في المقام الأول أن تتولى اختيار ولي الأمر حسب معايير محددة، تتحقق بها مبادئ الإدارة العادلة للدولة والمصالح العليا للشعب، وينبني عليها الحفاظ على ثروات الوطن وسلامة أراضيه وحقوقه.

- ثانيًا: سن التشريعات الضابطة لنظام الدولة: كالدستور والقوانين المتنوعة التي تغطي كافة جوانب الحياة داخل الدولة، والاتفاقيات التي تنظم علاقة الدولة بالعالَم الخارجي. كل ذلك بما لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية والأحكام الشرعية الثابتة والمقاصد العامة التي تكفل جلب المصالح ودفع المفاسد على الوجه الأمثل.
- ثالثًا: تسيير أمور الدولة بما يتوافق مع ظروف الزمان والعصر طالما لم تكن في ذلك مخالفة حقيقية لثوابت الإسلام.

حيث تشتمل المصادر الشرعية على وجوه كثيرة من المستندات التي يمكن الاعتماد عليها في سن القوانين وتشريع الأنظمة لإدارة البلاد، كالاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف، والقياس، والنظر المقاصدي، وفقه الموازنات، وسد الذرائع، وغيرها، والتي تكفل للسلطة التشريعية الاجتهاد فيما يجد من الأحوال بما يناسبها من أحكام، ومن ذلك:

- فرض إجراءات معيّنة لاستلام السلطة وطريقة ممارستها.
- تحديد مدة ولاية الحاكم وأسباب انتهائها قبل تلك المدة إن حدث ما يقتضيه.
- وضع إجراءات نظامية لمحاسبة الحكام منعًا للشغب والفوضى الشعبية.
- تحديد ما لا يجوز للحكام القطع فيه إلا بموافقة مجلس شوراه كالحروب والمعاهدات.
- تنظيم الأمور المالية داخل الدولة حفظًا للأمن الاقتصادي.

(١) السلطات الثلاث للدولة في النظام الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، د. الصادق ضرار مختار ، رسالة دكتوراة بجامعة أم درمان الإسلامية، السودان، ٢٠٠٧م، (ص٥٤).

وخلاصة القول: أنه لا مانع من وجود مثل هذه السلطة في نظر التشريع الإسلامي، ولا مانع من قيامها بكافة واجباتها في التشريع والرقابة السياسة والمالية، بل إن شرط العلم والاجتهاد والرأي السديد الذي حدده فقهنا الموروث لأعضاء هذه الهيئة التشريعية قد يستعاض عنه باشتراط شهادةٍ معينة في الفقه والقانون والعلوم الأخرى حسب احتياجات المجلس من المتخصصين، على أن يبقا الشرط الأساسي أن يكون عضو هذا المجلس قويًا أمينًا، يقدّم رضا الله ومصلحة الوطن وأهله على كافة ما سوى ذلك، وإذا نظرنا في معظم دساتير الدول الإسلامية نجدها تنص على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع.

ولذلك تعتبر هذه السلطة اهم السلطات الثلاث وأخطرها؛ فهي تسن القوانين التي تنفذها السلطة لتنفيذية ويطبّقها القضاء، ثم يكون لها بعد ذلك أيضًا الرقابة على السلطة التنفيذية حال تنفيذها لها، ويقوم على قوانينها تلك تنظيمُ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية(١).

وبناء على ذلك تكون السلطة التشريعية في المجتمعات الدستورية المعاصرة هي «الجهة التي تملك إصدار القواعد العامة الملزمة التي تحكم تصرفات الجماعة في نطاق الدولة»(٢).

تكوين السلطة التشريعية في النظم الدستورية الجديدة

يختلف تكوين الهيئات النيابية باختلاف الأنظمة الدستورية في كل بلد؛ فهناك بعض الدول التي تأخذ بنظام ازدواج المجلس النيابي او ما يسمى بنظام المجلسين، وبعض الدول تأخذ بنظام المجلس الواحد.

أولًا: نظام المجلسين، وكانت بدايته في إنجلترا لأسباب مخصوصة؛ حيث مثل رجال الدين والنبلاء مجلسًا، ونواب المدن والأقاليم مجلسًا آخر، وزادت ظاهرة الانفصال والاستقلال بينهما(٣).

ثم بدأ هذا النموذج المزدوج ينتقل خارج إنجلترا، فنجد مثلًا أن الدستور المصري لعام ١٩٢٣م في المادة ٧٣ منه قد أخذ بنظام المجلسين، وأكد ذلك دستور ١٩٣٠م؛ حيث يتكون المجلس النيابي فيها من مجلس الشيوخ والنواب، وكذلك في دستور المملكة الأردنية لسنة ١٩٥٢م حيث تتكون سلطتها التشريعية من مجلس الأعيان والنواب.

(١) نظام الحكم الإسلامي، د. محمود حلمي، (ص١٨١).

(٢) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسي الإسلامي دراسة مقارنة، د.سليمان محمد الطماوي (ص٤٢).

(٣) النظم السياسية، د. إبراهيم عبد العزيز، (ص٣٤٤).

ثانيًا: نظام المجلس الفردي: ويقوم فيه مجلس واحد بأعمال السلطة التشريعية، وتأخذ كثير من دول العالم اليوم بهذا النظام؛ نظرًا لسلامته من كثير من مخاطر النظام المجلسي المزدوج. ويتكون المجلس الفردي من عدد معين من النواب الذين يتم انتخابهم بواسطة الشعب طبقًا للنظام الانتخابي الذي يقرره دستور الدولة، وقد يتم الجمع بين الانتخاب والتعيين في تكوين المجلس، بحيث ينتخب الشعب بعض الأعضاء وتُعَيّن السلطة التنفيذية البعض الآخر.

ولكن يكون المنتخبون من قِبل الشعب أكثر حتى يحتفظ المجلس بصفته النيابية، ووجود النسبة التي تحظى بالتعيين هدفه إتاحة الفرص للكفاءات العلمية والتخصصية التي تنأى بنفسها عن الدخول في المعارك الانتخابية، او لتمثيل بعض الأقليات الموجودة في الدولة بصفة دائمة.

وقد أخذ بهذا النظام الدستور المصري الصادر سنة ١٩٦٤م مع ملاحظة وجود مجلس الشورى الذي أُنشأ في التعديل الدستوري سنة ١٩٨٠م، وكذلك أخذ به الدستور السوداني ١٩٦٤م[(١)].

ونظرًا لأن السلطة التشريعية هي التي تمثل الشعب تمثيلًا صادقًا وتعبر عن إرادته تعبيرًا صحيحًا؛ فغن لها وظائفَ أخرى بجانب وظيفة التشريع وسن القوانين -اقتراح القوانين، والتصويت عليها، والتصديق والاعتماد-، ومن هذه الوظائف الأخرى: الوظيفة المالية، والوظيفة السياسية والرقابية.

الوظيفة المالية: وهي أن يكون للمجالس النيابية التي تمثل الشعب حق الولاية العامة على أموال الدولة من حيث الرقابة على جبايتها ومصارفها، ولذلك فإن المبدأ العام في كل النظم الديمقراطية أن يكون من حق الهيئة التشريعية أن تراقب صرف الأموال العامة وجبايتها من خلال كشوف إقرارات الموازنة، ويبرز هذا بشدة في الجمهوريات الرئاسية، والمقصود أن يكون للسلطة التشريعية حق الرقابة على المصارف والموارد التي تتبناها الموازنة الاقتصادية للدولة، والموافقة على القروض العامة، والتعهّدات التي يترتب عليها إنفاق مبالغ من خزانة الدولة، كما أنه القوانين التي تسنّها يترتب عليها إقرار الرسوم والضرائب والحساب الختامي للسنوات المالية ونحو ذلك.

الوظيفة السياسية والرقابية: وتعني رقابة السلطة التشريعية على أعمال السلطة التنفيذية ومدى التزامها بالقوانين، وهذا في النظام البرلماني، أم الدول ذات النظام الرئاسي فتضعُف فيها هذه الوظيفة بالنسبة للسلطة التشريعية؛ لأن السلطة التنفيذية يرأسها رئيس الدولة، لكنَّ الدساتير جعلت للسلطة التشريعية حق استدعاء الوزراء واستجوابهم عن أداء وزاراتهم، وأحيانًا يصل الأمر لعزلهم -أو بالمعنى الأدق التوصية بعزلهم-، بينما نجد الدستور الأمريكي الآخذ بالنظام الرئاسي لا

(١) السلطات الثلاث للدولة في النظام الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، د. الصادق ضرار مختار ، (ص٨٥- ١٠١).

يعطي الكونجرس -السلطة التشريعية هناك- حق مساءلة الوزراء أو عزلهم[(١)].

وتكاد تنحصر صور الرقابة السياسية التي تباشرها الهيئة التشريعية على السلطة التنفيذية في حق السؤال وطرح موضوع عام للمناقشة، واستجواب الوحدات الإدارية في بعض الحالات، والمسئولية السياسية والجنائية [(٢)].

بل إن بعض الدساتير تخوّل الهيئة التشريعية صلاحية اختيار الرئيس ورئيس الوزراء، بالإضافة لسلطتها في المصادقة على المعاهدات التي يعقدها الرئيس، والموافقة على قرارات الحرب وإعلان الطوارئ، واتخاذ الإجراءات اللازمة لحفظ الأمن الخارجي والداخلي[(٣)].

وخلاصة القول أن السلطة التشريعية هي أعلى سلطات الدولة، وهي القائمة على رعاية مصالح الشعب، بالشكل الذ يتفق مع سيادة الدولة وحفظ هيبتها في الداخل والخارج، ولا يصح أن تخضع لأيِّ شيءٍ يمنعها من أداء واجباتها[(٤)].

(١) ينظر: القانون الدستوري والنظم السياسية، د. سعد عصفور، (ص٢٤٧)، والقانون الدستوري، د. نوري لطيف ود. علي العاني، جامعة بغداد، كلية القانون، (ص ١٢٣).

(٢) مبدأ المشروعية وخضوع الإدارة للقانون، د. وجدي ثابت، دار النهضة- القاهرة، ١٩٩١م، (ص٩٥).

(٣) سويسرا والحضارة، د. محمد اللواساني، المكتبة العربية للنشر، ١٩٩١م، (ص١٨٩).

(٤) السلطات الثلاث للدولة في النظام الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، د. الصادق ضرار مختار ، (ص١٠٦- ١١٤).

المطلب الثاني: السلطة القضائية.

القضاء في اللغة هو الحُكْم، ويجمع على أقضية، ويأتي على معانٍ كثيرة منها: إحكام الشيء وإتمامه، والفراغ منه وإمضاؤه، والفصل بين شيئين، والمحاكمة على الأمر لأخذ الحق فتقولُ عن خصمك: اقتضيتُ منه حقي[١].

وعرفه فقهاء الشريعة بتعريفات متعددة، منها:

- تعريف الحنفية: «الفصل في الخصومات وقطع المنازعات على وجه الخصوص»[٢].
- تعريف المالكية: «الإخبار عن حكمٍ شرعي على سبيل الإلزام»[٣].
- تعريف الشافعية: «قطع الخصومة بين شخصين أو أكثر»[٤].
- تعريف الحنابلة: «الإلزام بحكم الشرع وفصل الخصومات»[٥].

ويعرفه الفقهاء القانونيون بأنه: «الولاية الممنوحة لمحكمةٍ ما للنظر في القضايا والحكم فيها بمقتضى القانون»[٦].

وعلى هذا يمكن تعريف السلطة القضائية بأنها: «هيئة ذات ولاية عامة، تفصل في الخصومات والمنازعات على سبيل الإلزام وفقًا للقانون»[٧].

وتعد السلطة القضائية قديمةَ الوجود قِدم الإنسانية، فقد عرف البشر في معظم عصورهم فكرة الاحتكام إلى ذوي الخبرة للفصل في المنازعات، سواء كان ذو الخبرةِ هذا نبيًا يوحى إليه، أو كبيرَ قبيلةٍ، أو مسئولًا عن إدارة إقليمٍ ما في الدول التي عرفت التقدم والمدنية منذ العصور القديمة.

وفي الإسلام لم يخرج الأمر عن هذا؛ فقد كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يقضي بنفسه بين الناس، وينيب أحيانًا بعض أصحابه للقضاء في بعض الحالات ليدرّبهم على القضاء والفتيا، وبرز منهم في حياته الإمام علي -رضي الله عنه- حتى شهد له النبي بأنه أقضى الصحابة، كما اشتهر معه عمر ومعاذ -رضي الله عنهما-.

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور، (ص ٤٧)، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، (٤/ ٣٧٨).
(٢) حاشية ابن عابدين، ط مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م، (٥/ ٣٥٢).
(٣) تبصرة الحكام، لابن فرحون المالكي، ط مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨م، (١/ ١٢).
(٤) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شهاب الدين الرملي، ط دار الفكر، ١٩٨٤م، (٨/ ٢٣٥).
(٥) كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، (٤/ ٤٥٧).
(٦) نظرية الاختصاص في قانون المرافعات، د. عبد الباسط جميص، (ص ٩).
(٧) السلطات الثلاث للدولة في النظام الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، د. الصادق ضرار مختار ، (ص ٢١٨).

ولما تولى أبو بكر -رضي الله عنه- ولَّى عمرَ بن الخطاب قضاءَ المدينة، وفي عهد عمر اتسعت الدولة فوزّع القضاةَ لفقي الأمصار، فجعل أبا الدرداء على قضاء المدينة، وشريح بنَ الحارث الكندي على قضاء الكوفة، وأبا موسى الأشعري على قضاء البصرة، وعثمان بن قيس على قضاء مصر، وكان القضاةُ مستقلين عن الولاة[١].

وهذه السلطة في الدول الحديثة تتولاها المحاكم باختلاف درجاتها وتخصصاتها بحسب ما يقرره الدستور وينص عليه القانون، ويَحفظ بموجبه للقضاء والمتقاضين الضمانات اللازمة. وتتكون هذه السلطة من القضاة على اختلاف درجاتهم، ومن المحاكم على اختلاف أنواعها.

وللقضاء أنواع واختصاصات؛ فمنه القضاء العادي والاستثنائي والسياسي.

- ◈ - القضاء العادي: ويمارس فيه القاضي الوظيفة الأصلية للقضاء والتي هي الفصل في المنازعات حسب القانون، سواء كان النزاع بين أفراد الشعب وبعضهم، أو بينهم وبين سلطة من سلطات الدولة، ويتنوع هذا القضاء إلى جهات متعددة من مدني، وتجاري، وجنائي، وإداري، وأحوال شخصية كمحاكم الأسرة ونحوها، ومنازعات العمّال وغير ذلك.
- ◈ - القضاء الاستثنائي: وهو قضاء تحيط به اعتبارات تقتضيه أن يسير على خلاف المألوف أمام جهات القضاء العادي التي ذكرناها؛ هذه الاعتبارات ترجع عادةً إلى ظروف المتقاضين، أو إلى طبيعة النزاع الذي يطرح أمام هذه الجهات، ومن ذلك استثناء القضاء العسكري من جهات القضاء العادي؛ حيث يقتصر على القضايا المتعلقة بأفراد القوات المسلحة وقوات الأمن حسبما يقرره القانون والدستور كما قررته دساتير الكويت والأردن وسوريا ومصر، كما يوجد لدى بعض الدول محاكم خاصة بالقضايا الاقتصادية [٢].
- ◈ - القضاء السياسي: وتندرج تحت هذا النوع من القضاء الجهات التي خوّلها الدستور الفصلَ في المنازعات السياسية، سواء كانت هذه الجهات محاكم خاصة شكلت بطريقة مختلفة عن محاكم القضاء العادي، أو محاكم مخصوصة بمحاكمة كبار مسئولي الدولة عما يرتكبونه من جرائم سياسية، أو محاكم دستورية مهمتها العمل على تطبيق الدستور بشكل سليم.

وكثير من الدساتير العربية والعالمية وجهت عنايةً كبيرةً بهذا النوع الأخير من القضاء نظرًا لما يحيط به من اعتبارات خاصة وظروف شائكة، قد لا يوجد لها مثيل في النوعين السابقَين -أي: العادي والاستثنائي-.

(١) مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط١، ١٩٥٨م، (٢/ ٥٦٧).

(٢) السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي (ص ٢٠٨)، و نظام الحكم الإسلامي، د. محمود حلمي، (ص ٣١٩).

فقد نص الدستور السوري مثلًا في المادة (٩١) منه على أنه «لا يحاكم رئيس الجمهورية إلا في حالة الخيانة العظمى، وباقتراح من كل أعضاء مجلس الشعب، ولا يحاكم إلا أمام المحكمة الدستورية العليا»[١].

كما نص دستور السودان في المادة (١١٩) على إنشاء المحكمة الدستورية والتي تتكون من تسعة قضاة، ثم حدد اختصاصاتها ف المادة (١٢٢) وهي: تفسير النصوص الدستورية، والفصل في المنازعات الدستورية بين أجهزة الحكم، والاختصاصات الجنائية بمحاكمة رئيس الجمهورية ورئيس المجلس التشريعي وقضاة المحكمة العليا ومحاكم الجنوب العليا[٢].

شروط تولي القضاء في النظم الدستورية الحديثة:

كان الفقهاء قديمًا يشترطون في من يتولى منصب القضاء عدة شروط، أهمها العدالة والعقل والبلوغ والعلم بأصول القضاء ومستنداته ومسالكه، وهذه الشوط متفق عليها قديمًا وحديثًا، وهناك شروط جرى فيها الخلاف كالإسلام والذكورة والاجتهاد، فبالنسبة لشرط الإسلام نجد أن بعض الفقهاء قاس القضاء على الشهادة؛ فطالما أن الشهادة تجوز من غير المسلم في حالات معينة فكذلك القضاء، خاصةً وأن القضاء يقوم في جملته على العدالة والعلم، حيث يقضي القاضي بقوانين يطبقها سواء كانت فقهية بنصوص إسلامية أو كانت آراء اجتهادية فيقضي بما يقضي به القاضي المسلم خاصةً وأن القانون محفوظ مدوَّن، ولما كان من الممكن لغير المسلم في الدول الدستورية الاطلاع على الأحكام والإلمام بها بالدراسة الجامعية للقانون ونحو ذلك كان من الممكن توليه القضاء إذا ثبتت عدالته[٣].

وبالنسبة لشرط الذكورة فقد خالف فيه الحنفيةُ الجمهورَ، وأجازوا تولية المرأة القضاء في غير الحدود والقصاص[٤]، وأجازها الظاهريةُ والطبريُّ مطلقًا في كل شيء[٥].

ومع تطور الأجهزة التنظيمية يترجح الآن جواز تولي المرأة القضاء خاصةً في أنواع المحاكم التي تلائم طبيعتها كمحاكم الأحوال الشخصية والأسرة والطفل، أو تلائم دراستَها كالمحاكم الإدارية ونحوها.

(١) الدستور السوري لسنة ١٩٧٣م، (مادة ٩١).

(٢) دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م، (المادتان ١١٩، ١٢٢).

(٣) السلطات الثلاث للدولة في النظام الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، د. الصادق ضرار مختار ، (ص ١٩٠).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، (٧/ ٣)، وفتح القدير، لابن الهمام، (٥/ ٤٨٥).

(٥) ينظر: المحلي، لابن حزم، (٩/ ٤٢٩).

وبالنسبة لشرط الاجتهاد فقد أجاز الحنفية في الصحيح والمالكية في الأصح تول القاضي غير المجتهد؛ طالما أنه يحكم بما ثبت العمل به من الأحكام[١].

ومع تقنين الأحكام في مواد واضحة لم يعد اشتراط الاجتهاد مُلزِمًا اليوم، ولكن يجب أن يتمتع القاضي بالعلم والحكمة ويكون من المعرفة والرأي السديد على درجةٍ تؤهله لإدراك حِيل المتقاضين وتلاعباتهم.

وقد أضافت النظم الدستورية الحديثة إلى ما سبق عدة شروط لتولية القضاة منها:

أ- كمال الأهلية: بمعنى أن يكون القاضي صالحًا لممارسة كافة حقوقه المدنية من التصرفات المباحة وإنشاء العقود ونحوها، ويمكن التحقق من ذلك باختبارات تظهر مدى كفاءته ورجحان عقله وسلامته من نواقض الأهلية وعوارضها ومن ذلك ما عليه العمل في مصر حيث يعمل معاونًا في النيابة، وبعد تقييمه من كل الوجوه يمكن تعيينه في القضاء، بينما كان الوضع في السودان أن يعيَّن الخريج مباشرةً في القضاء ثم يباشر تدريبًا عمليًّا على أعمال كتبة المحاكم الشرعية، ويجلس مع القضاة في جلسات السماع والمداولة، ثم يمنح درجة قاضٍ من الدرجة الثالثة أو الثانية حسب الحاجة إليه[٢].

ب- الجنسية: فالقاضي موظف عام في الدولة، ولا يجوز تولي الوظائف العامة إلا من الوطنيين، هذا فضلًا عن أن القضاء مظهر من مظاهر سيادة الدولة، ولا يجوز أن تسمح الدولة بتولي سلطةٍ سياديةٍ فيها إلا لمن تمتع بجنسيتها[٣].

ج- المؤهل العلمي: فلا بد ان يكون القاضي حاصلًا على شهادةٍ جامعيةٍ من كليات القانون المعتمدة، بل إن بعض الدول تشترط مع المؤهل الجامعي أن يجتاز المتقدم لمنصب القاضي اختبارًا خاصًا بمهنة القانون قبيل تعيينه.

د- السن: حيث تشترط بعض الدول سنًّا مخصوصًا لا يقل عنه القاضي في كل محكمةٍ بحسب طبيعة اختصاصها؛ فمثلًا في المحاكم الابتدائية بمصر والسودان لا يقل سن القاضي عن ٣٠ سنة، وفي محكمة الاستئناف عن ٤٠ في مصر مقابل ٣٥ في السودان، وفي أمريكا يتراوح الحد الأدنى لسن القاضي بالمحكمة العليا ما بين ٤٠ إلى ٤٥ سنة. وكل هذه التدقيقات في سن القاضي لتحرّي القوة والأمانة ومنتهى الرشد البشري فيه[٤].

(١) ينظر: الأحكام السلطانية، للماوردي (ص ٦٠)، وأدب القاضي، له أيضًا (١/ ٤٨٨).

(٢) ينظر: المادة (٣٨) من قانون السلطة القضائية في مصر ١٩٧٢م، والمادة (٢٣) من نظيره في السودان ١٩٨٦م.

(٣) ينظر: المادة (٣٨) من قانون السلطة القضائية في مصر ١٩٧٢م، والمادة (٢٣) من نظيره في السودان ١٩٨٦م.

(٤) ينظر: المادة (٣٨) من قانون السلطة القضائية في مصر ١٩٧٢م، والمادة (٢٣) من نظيره في السودان ١٩٨٦م.

علاقة السلطة القضائية بالسلطة التشريعية:

- تقوم السلطة التشريعية عن طريق الدستور والقانون بهيكلة السلطة القضائية، ومعاونة السلطة التنفيذية في تعيين القضاة والرقابة عليهم، وقد يختلف هذا من دولةٍ لأخرى حسب درجة استقلال السلطات والفصل بينها، فنجد مثلًا الدستور المصري ترك للقانون مهمة تحديد الهيئات القضائية واختصاصاتها، وطريقة تشكيل الأعضاء وشروط نقلهم، وبهذا أيضًا أخذ الدستور السوري ودساتير السودان المتعاقبة(١).

- تداخل الاختصاصات بين السلطتين: فربما تُخوّل بعض الدساتير السلطة التشريعية حقَّ الفصل في بعض القضايا، خاصة فيما يتعلق بأعضاء السلطة التشريعية، فقد نصت المادة الأولى من الفقرة الخامسة من الدستور الأمريكي على أن كلًّا من المجلسين هو الحَكَمُ في انتخابات أعضائه ونتائجها ومؤهلاتهم، كما يمكن لكلٍ من المجلسين بموافقة ثُلُثَيْ أعضائه طرد أحد الأعضاء، فنجد أنه بينما للسلطة التشريعية حق الفصل في صحة العضوية إلا أن للسلطة القضائية الحق في التحقق من صحة الوقائع والتصرفات المنسوبة إلى العضو، حتى لا تكون هناك أغلبية ذات دوافع سياسية، وعلى مثل هذا نص الدستور المصري(٢).

كما يوجد تداخلٌ آخر بينهما من حيث سلطة محاكم القضاء العليا في مراقبة دستورية القوانين وتفسير النصوص التشريعية كما نص عليه الدستوران المصري والسوداني كحق من حقوق المحكمة الدستورية العليا(٣).

وقد نص على ذلك أيضًا دستور الإمارات المعدّل في ٢٠٠٩م في المادة (٩٩) منه، وجاء فيها:

«تختص المحكمة الاتحادية العليا بالفصل في الأمور التالية :

- المنازعات المختلفة بين الامارات الأعضاء في الاتحاد ، أو بين أية أمارة أو أكثر وبين حكومة الاتحاد ، متى أحيلت هذه المنازعات الى المحكمة بناء على طلب أي طرف من الأطراف المعنية .

- بحث دستورية القوانين الاتحادية ، اذا ما طعن فيها من قبل امارة أو أكثر لمخالفتها لدستور الاتحاد. وبحث دستورية التشريعات الصادرة عن احدى الامارات إذا ما طُعن فيها من قِبل احدى السلطات الاتحادية، لمخالفتها لدستور الاتحاد، أو للقوانين الاتحادية .

- بحث دستورية القوانين والتشريعات واللوائح عموما، اذا ما أحيل اليها هذا الطلب من أية محكمة من محاكم البلاد أثناء دعوى منظورة أمامها وعلى المحكمة المذكورة أن تلتزم بقرار

(١) ينظر: دستور مصر لسنة ١٩٧١م (ص ١٦٧)، والمادة (١٣٥) من الدستور السوري ١٩٧٣م، والمادة (١٣٠) من دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م.

(٢) الدستور الأمريكي لسنة ١٧٨٧م، فقرة (٥)، (ج١، ص٢)، ودستور مصر سنة ١٩٧١م، المادة (٩٣).

(٣) دستور مصر ١٩٧١ المادة (١٧٥)، والمادة (٢٦) من قانون المحكمة الدستورية العليا ١٩٧٩م، ودستور السودان ١٩٦٤م.

المحكمة الاتحادية العليا الصادر بهذا الصدد .

◈ - تفسير أحكام الدستور اذا ما طلبت اليها ذلك احدى سلطات الاتحاد ، أو حكومة احدى الامارات . ويعتبر هذا التفسير ملزمًا للكافة».

علاقة السلطة القضائية بالسلطة التنفيذية:

تتمثل هذه العلاقة في إشراف السلطة التنفيذية على شئون القضاة، من تعيينهم ونقلهم ومحاسبتهم وعزلهم، ومن جانب آخر تتدخل السلطة القضائية في بعض قرارات السلطة التنفيذية لدرجة إلغائها في بعض الأحيان.

فالسلطة التنفيذية تعطيها بعض الدساتير حق تعيين القضاة بل حق تعيين مجلس القضاء العالي، كما في الدستور المصري والسوداني[١].

وفي المقابل تخضع القرارات الإدارية للوزراء وغيرهم لرقابة المحاكم وتدخّلها فيها، وقد استقر القضاء الإداري في مصر على أن قرارات رئيس الجمهورية في ممارسة سلطاته التنفيذية تعتبر قرارات إدارية فردية تخضع لرقابة القضاء[٢].

كما نص دستور الإمارات في المادة (٩٩) والتي حددت اختصاصات المحكمة الاتحادية العليا على حق المحكمة في: «مساءلة الوزراء ، وكبار موظفي الاتحاد المعينين بمرسوم، عما يقع منهم من أفعال في أداء وظائفهم الرسمية بناء على طلب المجلس الأعلى ووفقًا للقانون الخاص بذلك .

- الجرائم التي لها مساس مباشر بمصالح الاتحاد، كالجرائم المتعلقة بأمنه في الداخل أو الخارج، وجرائم تزوير المحررات أو الأختام الرسمية لإحدى السلطات الاتحادية ، وجرائم تزييف العملة».

وهذا يعكس الهوية الإسلامية في علاقة القاضي بالحاكم؛ حيث وردت صور كثيرة لاحتكام الخلفاء إلى قضاتهم رغم أنهم هم الذين عيّنوهم في منصب القضاء، لكن لم تمنع فكرة التعيين من نظر القاضي في مظالم الخليفة نفسِه.

(١) ينظر: المادة (١٣٧) من دستور مصر ١٩٧١م تنص على أنه «يقوم على شئون الهيئة القضائية برأسه رئيس الجمهورية»، والمادة (١٣٠) من دستور السودان الانتقالي ٢٠٠٥م، وتنص على أن «الرئيس يعين رئيس القضاء ونوابه وكل قضاة السودان».

(٢) ينظر: النظرية العامة للقرارات الإدارية، د. سليمان الطماوي، ١٩٧٦م، (ص ٤٥٠).

المطلب الثالث: السلطة التنفيذية.

لا يقتصر مفهوم السلطة التنفيذية في تراثنا الفقهي الإسلامي على رئيس الدولة فحسب، بل يشمل كذلك أعوانَه من مستشارين ووزراء وولاة، فهي تعني باختصار «مجموعة العاملين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة حسب أحكام التشريع ومواد القانون» وكان رأس السلطة التنفيذية يسمى بالخليفة أو الإمام، ويقابله اليوم لفظ الرئيس.

وقد عرّف ابن خلدون ذروة سنام هذه السلطة بأنها: «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[(١)].

وإذا نظرنا إلى الإطار النظري للنظم الدستورية سنجد أن دور السلطة التنفيذية تابع لعمل السلطة التشريعية؛ فإذا كانت مهمة السلطة التشريعية -المعبرة عن إرادة الأمة ممثلة في برلمانها طبقًا للمبادئ التقليدية- تنحصر في وضع القواعد العامة المجردة المتمثلة في الدستور والقانون التشريعي، فإن وظيفة السلطة التنفيذية تنحصر في وضع هذه القواعد العامة المجردة في حيز التنفيذ[(٢)]. لكن هذا كما قلنا هو ما يظهره التنظير الدستوري، أما بالنظر إلى الحقائق العملية على أرض الوقائع فإننا نجد أن السلطات التنفيذية في كثير من الدول تحتل مركز الصدارة، حيث جرت العادة في الدول الحديثة أن تكون السلطة التنفيذية في صورة وزارات تتخصص كل منها في فرع معين من فروع نشاط الدولة؛ كوزارات الخدمات من الصحة والتعليم والاقتصاد والزراعة ونحوها، ووزارات السلطة من الدفاع والخارجية والداخلية ونحوها، وهذه الظاهرة مألوفة في كل دول العالم[(٣)].

ومعظم الدول تأخذ في توزيع سلطتها التنفيذية بأحد نظامين؛ النظام المركزي، وفيه تتركز الاختصاصات والهيئات القابضة ورئاسة المجالس ونحو ذلك في العاصمة، والنظام اللامركزي، وفيه تتوزع الاختصاصات بين العاصمة والمجالس الفرعية في المحافظات، والمحلية في المدن والقرى.

وإذا كان مفهوم السلطة التنفيذية واسعًا جدًّا بحيث يشمل كل العاملين في الدولة، إلا أن الدراسات الدستورية تقصد بالسلطة التنفيذية مستويات الإدارة العليا كرئيس الدولة ومعاونيه المباشرين من النوّاب والوزراء.

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون، (ص ١٦٤).

(٢) نظام الحكم الإسلامي، د. محمود حلمي، (ص ٢٣١).

(٣) السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، (ص ١٣٢).

وسنتحدث بإيجاز عن أهم أركان السلطة التنفيذية:

أولًا: رئيس الدولة: ويختلف وضعُه من نظامٍ إلى نظام؛ ففي النظام الملكي: يتولى رئيس الدولة مهامّ عمله عن طريق الوراثة من الملك السابق عليه، ويبقى في منصبه طالما يتمتع بالأهلية الكاملة ولو إلى آخر عمره، سواء كان يُسمّى ملكًا أو سلطانًا أو امبراطورًا أو أميرًا أو قيصرًا شاه، أو غير ذلك حسب ثقافات وعادات كل دولة.

وقد سبق أن ذكرنا في المبحث السالف أنظمة الحكم الملكية والجمهورية.

ولكن نوضح هنا أن رئيس الجمهورية يتم انتخابه بطرق مختلفة حسب دستور كل بلد؛ ففي الولايات المتحدة يتم انتخابه من قِبل الشعب في تصويتٍ عامٍّ مباشر، بينما في لبنان يتم انتخابه من قِبل البرلمان حسبما نص عليه دستور ١٩٢٦م، وبهذا أيضًا أخذت السودان في المادة (٥٢) من دستورها الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م، وقد يشترك في انتخاب رئيس الجمهورية الهيئة التشريعية وجمهور الناخبين من الشعب كما أخذ بذلك دستور مصر ١٩٧١م في المادة (٧٦) والتي تنص على أنه: «ينصّب مجلس الشعب رئيس الجمهورية، ويعرض على المواطنين لاستفتائهم فيه». ويختلف وضع رئيس الدولة في الأنظمة الملكية عن نظيره في الأنظمة الجمهورية، ويتمثل هذا الاختلاف فيما يلي:

- يحتفظ الملوك عادةً بمجموعة من الامتيازات التي لا يتمتع بها سواهم من بقية أفراد الدولة تسمى "امتيازات التاج"، أما رئيس الجمهورية فليس له امتيازات خاصة إلا ما يتعلق بأعماله ووظيفته طوال مدة رئاسته.

- من حيث المسئولية القضائية نجد أن الدساتير في الدول الملكية تقرر أن ذات الملك لا تُمس، فلا مسئولية جنائية أو سياسية عليه مهما فعل، بينما رئيس الجمهورية يسئل قانونيًا عن مخالفاته الجنائية والسياسية كغيره من أفراد الشعب.

- تهتم الدساتير في الدول الملكية بوضع النصوص الخاصة بتوارث العرش والوصاية على الملك القاصر ونحو ذلك، أما في دساتير النظم الجمهورية فنجد الاهتمام بتنظيم طريقة انتخاب رئيس الجمهورية، وتحديد مدة الرئاسة، والسلطة المختصة باختيار الرئيس، والشروط الواجب تحققها في الرئيس[١].

---

(١) ينظر: النظم السياسية والقانون الدستوري، د. إبراهيم عبد العزيز شيحا (ص ٢٤٥)، ومبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، د. علي يوسف الشكري (ص ١٣٩).

وتختلف شروط رئيس الجمهورية من دستورٍ لآخر:

- - السن: فغالبية الدساتير تنص على ألا يقل عمر الرئيس عن أربعين سنة[١].
- - الجنسية: حيث يشترط أن يكون الرئيس منتميًا إلى البلد التي يتولى رئاستها[٢].
- - الديانة: فبعض الدساتير العربية تشترط ان يكون الرئيس مسلمًا[٣].
- - التمتع بالحقوق المدنية والسياسية: وهو شرط بديهي وإن لم تنص عليه بعض الدساتير[٤].

ثانيًا: نواب رئيس الدولة: وهو منصب غير معهود في الملكيات ولا الجمهوريات ذات النظام البرلماني الخالص، لكنه معروف في الجمهوريات الرئاسية؛ حيث يكون لرئيس الجمهورية عدد من النواب، وربما لا يوجد من الدساتير ما نص على ذلك إلا دستور مصر والسودان[٥].

بينما عرَفت الأنظمة الملكية منصب «ولي العهد» كالكويت وقطر والسعودية وغيرها، حيث نص قانون توارث الإمارة المنبثق عن دستور الكويت ١٩٦٤م على مواد خاصة بولي العهد ومنها:

(المادة (٦):

يعين ولي العهد بالطريقة المنصوص عليها في المادة الرابعة من الدستور ولقبه «سمو ولي العهد». ويشترط في ولي العهد أن يكون رشيدًا عاقلًا مسلمًا وابنًا شرعيًا لأبوين مسلمين، وألا تقل سنه يوم مبايعته عن ٣٠ سنة ميلادية كاملة.

(المادة ٧):

ينوب ولي العهد عن الأمير في ممارسة صلاحياته الدستورية في حالة تغيبه خارج الدولة وفقا للشروط والأوضاع المبينة في المواد ٦١ و٦٢ و٦٣ و٦٤ من الدستور.

(١) كما في المادة (٤١) من دستور العراق ١٩٦٤م، والمادة (٤٩) من دستور لبنان ١٩٦٢م، والمادة (٧١) من دستور سوريا ١٩٥٠م، بينما يشترط الدستور الأمريكي ألا يقل سن رئيس الدولة عن ٣٥ سنة.

(٢) كما في المادة (٥٣) من دستور السودان الانتقالي ٢٠٠٥م.

(٣) راجع المادة (٤١) من دستور العراق ١٩٦٤م، والتي تنص على شرط أن يكون الرئيس مسلمًا ملتزمًا بالشعائر الدينية، بينما لم يشترط دستور السودان الانتقالي ٢٠٠٥م الإسلامَ في رئيس الجمهورية.

(٤) المادة (٤١) من دستور العراق ١٩٦٤م، والمادة (١٠١) من دستور الجمهورية العربية المتحدة ١٩٦٤م.

(٥) فقد نصت المادة (١٣٩) من الدستور المصري المؤقت لسنة ١٩٧١م على أن «يرشح رئيسُ الجمهورية نائبًا أو أكثر...»، وكذلك نصت المادة (٦٢) من دستور السودان الانتقالي ٢٠٠٥م على ذلك، وحددت اختصاصات نائب الرئيس في المادة (٦٤).

وللأمير أن يستعين بولي العهد في أي أمر من الأمور الداخلة في صلاحيات رئيس الدولة الدستورية.

(المادة ٨):

إذا فقد ولي العهد أحد الشروط الواجب توافرها فيه أو فقد القدرة الصحية على ممارسة صلاحياته، أحال الأمير الأمر إلى مجلس الوزراء وعلى المجالس في حالة التثبيت من ذلك عرض الأمر على مجلس الأمة فورا لنظره في جلسة سرية خاصة. فإذا ثبت لمجلس الأمة بصورة قاطعة فقدان الشرط أو القدرة المنوه عنهما، قرر بأغلبية الأعضاء الذين يتألف منهم انتقال ممارسة صلاحيات ولي العهد بصفة مؤقتة أو انتقال ولاية العهد بصفة نهائية إلى غيره، وكل ذلك وفقا للشروط والأوضاع المقررة في المادة الرابعة من الدستور»[١].

كما نص الدستور الأردني بعد تعديلات ١٩٦٥م على أنه «للملك اختيار أحد أخوته لولاية العهد على أن تنتقل ولاية العهد عند توليه الحكم إلى أكبر أبنائه»، أو لا يختار أحداً؛ فيكون نجله الأكبر هو ولي العهد . وولي العهد يكون بمثابة النائب الأول للملك في حال غيابه[٢].

بينما يختلف الحال في دولة الإمارات عن غيره من الملَكيات الأخرى؛ فنظرًا لأنه نظام اتحادي مكون من اتحاد سبعة إمارات يحكمه أُسَرٌ حاكمة، فإن هناك مجلس أعلى للاتحاد هو من ينتخب الرئيس ونائب الرئيس، لذلك فإن وجود نائب الرئيس لا يعطيه الأحقية بأن يتولى الرئاسة في حال وفاة الرئيس ما لم ينتخبه المجلس الأعلى للاتحاد. وقد حصلت هذه الحادثة بعد وفاة الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان حيث أن نائب الرئيس حينها الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم بقي نائباً للرئيس وتم انتخاب الشيخ خليفة بن زايد آل نهيان رئيساً للدولة.

إلا أنه من جانب آخر فإن الأسر الحاكمة لكل إمارة من الإمارات السبع يوجد لديها ولي عهد لحاكم الإمارة يتولى الحكم حال ما يعلن عن وفاة الحاكم، وفي الغالب فإن ولي عهد الحاكم يكون ابن الحاكم.

(١) راجع المواد (٦، ٧، ٨) من قانون توارث الإمارة بالكويت ١٩٦٤م،

(٢) راجع المادة (٢٨) من الدستور الأردني.

ثالثًا: رئيس مجلس الوزراء

وهذا المنصب تزداد أهميته في النظام البرلماني؛ حيث يمارس فيه رئيس الدولة سلطته التنفيذية بواسطة وزرائه، ويكون رئيس الوزراء هو المدير التنفيذي الفعلي لكافة شئون الدولة[١].

ويختاره رئيس الدولة من بين كبار الزعماء والكفاءات الحائزين على ثقة الشعب، وذلك لأنه يكون مسئولًا أمام السلطة التشريعية والقضائية عن قراراته وسياساته في إدارة الدولة وحماية مواردها واستقرارها.

وتنص المادة (٦٤) من دستور الإمارات المعدّل في ٢٠٠٩م على أن:

- «رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء مسؤولون سياسيًا بالتضامن أمام رئيس الاتحاد والمجلس الأعلى للاتحاد عن تنفيذ السياسة العامة للاتحاد في الداخل والخارج. وكل منهم مسؤول شخصيًا أمام رئيس الاتحاد والمجلس الأعلى عن أعمال وزارته أو منصبه.
- تؤدي استقالة رئيس مجلس الوزراء، أو إعفاؤه من منصبه، أو وفاته، أو خلو منصبه لأي سبب من الأسباب إلى استقالة الوزارة بكاملها. ولرئيس الاتحاد أن يطلب إلى الوزراء البقاء في مناصبهم مؤقتا، لتصريف العاجل من الأمور إلى حين تشكيل الوزارة الجديدة».

رابعًا: مجلس الوزراء

الوزير: هو الرئيس الإداري الأعلى لوزارة معينة، وهو المسئول عنها والممثل لها، ويقوم برسم سياستها في حدود السياسة العامة للدولة[٢].

وفي النظام الرئاسي يختار رئيس الدولة الوزراء بمحض تقديره، لأنه يتبعونه ويعاونونه ولا يسئلون إلا أمامه[٣]. وربما تشترط بعض الدساتير موافقة الهيئة التشريعية على تعيينهم[٤].

أما في النظام البرلماني فيتعين ان تحصل الوزارة على ثقة الهيئة التشريعية، وتختار الهيئة مجلس الوزراء بمعاونة رئيسه بالاتفاق مع رئيس الدولة[٥].

---

(١) ينظر: الأنظمة السياسية المقارنة، الحكومات وأنواعها، د. محمود العال السناري، (ص ٥١٦).

(٢) نظام الحكم الإسلامي، د. محمود حلمي (ص ٢٣٧).

(٣) راجع المادة (٧٠) من دستور السودان الانتقالي ٢٠٠٥م والتي تنص على أنه: «يشكّل رئيس الجمهورية بعد التشاور مع رئاسة الجمهورية مجلسًا قوميًا للوزراء»، كما نصت المادة (٣٥) من دستور الأردن على أن الملك يعيّن الوزراء، وكذا المادة (٥٣) من دستور لبنان.

(٤) راجع المادة (٥٦) من دستور الكويت ١٩٦٢م: «ترشيح الوزراء يكون من رئيس مجلس الوزراء للأمير الذي يعينهم».

(٥) ففي دستور الولايات المتحدة: «يرشّح رئس الجمهورية الوزيرَ، لكنه لا يصبح وزيرًا إلا بعد موافقة مجلس الشيوخ»، ينظر: الدستور الأمريكي، لبروس فندلاي وإيستر فندلاي، ترجمة لجنة دار المعارف، دار الكرنك- بيروت، ١٩٦٤م.

وقد نصت المادة (٦٠) من دستور الإمارات العربية المتحدة المعدّل في ٢٠٠٩م على أنه:

«يتولى مجلس الوزراء بوصفه الهيئة التنفيذية للاتحاد وتحت الرقابة العليا لرئيس الاتحاد وللمجلس الأعلى تصريفَ جميع الشؤون الداخلية والخارجية التي يختص بها الاتحاد بموجب هذا الدستور والقوانين الاتحادية .

ويمارس مجلس الوزراء بوجه خاص الاختصاصات التالية :

- - متابعة تنفيذ السياسة العامة لحكومة الاتحاد في الداخل والخارج .
- - اقتراح مشروعات القوانين الاتحادية واحالتها الى المجلس الوطني الاتحادي قبل رفعها الى رئيس الاتحاد لعرضها على المجلس الأعلى للتصديق عليها .
- - إعداد مشروع الميزانية السنوية العامة للاتحاد ، والحساب الختامي .
- - إعداد مشروعات المراسيم والقرارات المختلفة .
- - وضع اللوائح اللازمة لتنفيذ القوانين الاتحادية بما ليس فيه تعديل أو تعطيل لها أو اعفاء من تنفيذها . وكذلك لوائح الضبط ، واللوائح الخاصة بترتيب الادارات والمصالح العامة في حدود أحكام هذا الدستور والقوانين الاتحادية، ويجوز بنص خاص في القانون ، أو لمجلس الوزراء ، تكليف الوزير الاتحادي المختص أو أية جهة ادارية أخرى، في اصدار بعض هذه اللوائح.
- - الإشراف على تنفيذ القوانين والمراسيم واللوائح والقرارات الاتحادية بواسطة كافة الجهات المعنية في الاتحاد أو الامارات .
- - الإشراف على تنفيذ أحكام المحاكم الاتحادية ، والمعاهدات والاتفاقيات الدولية التي يبرمها الاتحاد .

تعيين وعزل الموظفين الاتحاديين ، وفقا لأحكام القانون ، ممن لا يتطلب تعيينهم أو عزلهم اصدار مراسيم بذلك

- - مراقبة سير الادارات والمصالح العامة الاتحادية ، ومسلك وانضباط موظفي الاتحاد عموما .
- - أية اختصاصات أخرى يخوله اياها القانون ، أو المجلس الأعلى ، في حدود هذا الدستور[١].

(١) راجع: المادة (٦٠) من دستور الإمارات العربية المتحدة المعدّل في ٢٠٠٩م.

اختصاصات السلطة التنفيذية:

للسلطة التنفيذية في كل دولة عدة اختصاصات، منها السياسي والتشريعي والإداري.

أ- الاختصاصات السياسية: وهي تشمل المجال الداخلي والخارجي للدولة، ففي المجال الداخلي تشمل:

- - رسم السياسة العامة للدولة وتنفيذها.
- - استفتاء الشعب في المسائل المهمة والقضايا المفصلية، كمشروعات القوانين وقضايا الرأي العام.
- - حق العفو، فلرئيس الدولة حق إصدار عفو رئاسي عن المدانين بجرائم معينة في عامٍ معين لأسباب خاصة.
- - تعيين نواب رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء.
- - منح الأوسمة والأنواط العسكرية والمدنية لمستحقيها حسب تقدير الرئيس.

أما في المجال الخارجي فتشمل:

- - إعلان الحرب.
- - عقد المعاهدات
- - تعيين الممثلين السياسيين واعتماد ممثلي الدول الأجنبية[(١)].

ب- الاختصاصات التشريعية: حيث تشترك السلطة التنفيذية في إعداد التشريع الذ يقره المجلس الوطني، ومن ذلك:

- - اشتراك السلطة التنفيذية في إعداد التشريع (الاقتراح، التصديق، الاعتراض التوقيعي، الإصدار، النشر).
- - إصدار اللوائح الخاصة بترتيب المصالح العامة، والضبط الإداري، ونحو ذلك.

ج- الاختصاصات الإدارية: ومنها: - تنفيذ السياسة العامة للدولة.

- - تنفيذ القوانين (إصدار اللوائح والقرارات الإدارية الفردية اللازمة لتطبيق القانون، منع العبث بالقوانين عن طريق حفظ الأمن الداخلي للدولة، تنفيذ الأحكام القضائية)

(١) المادة (١٢٤) دستور الجمهورية العربية المتحدة ١٩٦٤، المادة (٧٠) الدستور الكويتي، المادة (١٤٣) دستور مصر ١٩٧١م.

- ◈ - ترتيب المصالح العامة وتأمين حاجات المواطنين (بتنظيم الوكالات والهيئات والمؤسسات اللازمة لخدمة الشعب).
- ◈ - ضبط الدولة في حالات الطوارئ.
- ◈ - تعيين وعزل الموظفين.
- ◈ - قيادة القوات المسلحة.

وهنا ننبه على أنه وإن كان معظم الحديث حول اختصاصات السلطة التنفيذية يتمحور حول رئيس الجمهورية، إلا أن كثيرًا منها يسري إلى معاونيه كما سبق بيانه، لكن يكون الكلام عنهم جميعًا في صورة الرئيس لأنه يمثل الدولة كشخص معنوي، يتصل دوره بالسلطات الثلاث، ولأن معظم اختصاصات السلطة التنفيذية وإن لم يباشرها بنفسه إلا أنه مسئول عنها؛ لأنه في النهاية هو المسئول الأول والأخير عن حسن استعمال السلطة التنفيذية.

لذلك كان الدعاء له بالصلاح والسداد والتوفيق، ومعاونته على حسن إدارة البلاد وتطبيق قوانينها واجبًا شرعيًّا، ولذلك كان السلف الصالح -رضوان الله عليهم- يقول أحدهم: «لو أن لي دعوةً مستجابةً ما صيرتها إلا في الإمامِ؛ لأن صلاحَ الإمامِ صلاحٌ للعبادِ والبلادِ»[١].

(١) حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصفهاني، (٨/ ٩١).

الفصل الرابع

الفتوى وقضايا الحياة السياسية

لا ينكر أحد أهمية القضايا والمسائل السياسية في حياة الناس، فالضرورة المجتمعية في التواصل بين الناس تفرز حتمًا تصرفات وطموحات وأهداف، وتنطوي على شهوات ومنازع وتطلّعات، وينبني على ذلك سلوكيات وأفعال وخطط وإجراءات، وتقوم على أكتاف ذلك كله تحالفات وصراعات، وهذا الصخب الحياتي الذي يملأ حياة الناس في أي مجتمع هو ظاهرة صحية تدل على نبض الحياة في قلب هذه المجتمع، لأن الإنسان ما خُلق لينعزل وينفرد بحياته، وإنما خلق الناس للتعارف والتشارك واقتسام الحياة على هذه الأرض مع بقية البشر والمخلوقات الأخرى.

وبما أن هذا التلاحم أصبح عادةً بشريةً فقد صار من اللازم أن يوجد من القوانين والضوابط ما يساعدهم على تجاوز الأزمات التي تعتور علاقاتهم، فالتشارك سيجلب منافسة على الموارد، والمنافسة على الموارد ستنتج حبًّا للتملك، وحب التملك سيُحدث ظلمًا، والظلم سيفرز كرهًا، والكره سيسبب جنايةً، والجناية إن لم تنحسم بعقوبةٍ رادعةٍ ستتفاقم لتسعّرَ حربًا، والحرب سيتبعها تحالفات واتفاقيات، وبعد أن يذوق البشر ويلاتها سيعرفون قيمة السلام، فيعودون أدراجهم ويبحثون ويقررون من القوانين والدساتير المحلية والدولية ما يكون الهدف الدائم العظيم منه حفظ السلام والأمن والحقوق الفردية والجماعية على الصعيدين المحلي والعالمي؛ ليتفرغوا لبناء الحضارة بالزراعة والصناعة والعلم والقِيم، ويمارسوا شعائر دينهم في حريةٍ وكرامة، ويتمتعون بما أنعم الله به عليهم من ثروات الكون بلا صراع.

ولأجل ذلك كله كان من أعظم مقاصد الفتوى الشرعية: حفظ استقرار الحياة السياسية بين الناس، حتى لا يظلم أحد أحدًا، وحتى لا تضيع الأوطان تحت وطأة النزاعات والخيانات والحروب والخلافات والأهواء الضيّقة.

ولذلك كان السلف الصالح يهتمون في مواعظهم وفتاويهم بما يحفظ استقرار الحياة السياسية، وينظّم علاقة الناس بحكامهم، ويعينون الحكام على تحقيق رضا الله عز وجل وفق منهج سليمٍ في النصيحة والمراجعة، فأنتجت جهودهم الشرعيةُ بالفتوى والوعظ الرشيد استقرارً في الوسط السياسي الداخلي لبلاد الإسلام، وانعكس ذلك على قيمة ووجاهة الدولة على المستوى الخارجي بين غيرها من الدول.

وسنتناول في هذا الفصل علاقة الفتوى الشرعية بالحياة السياسية من خلال ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: حق المشاركة في الحياة السياسية
- المبحث الثاني: مشاركة المرأة في الحياة السياسية
- المبحث الثالث: التعددية والأحزاب السياسية

المبحث الأول

حق المشاركة في الحياة السياسية

لا يقتصر حق الإنسان في المنظور الشرعي على مجرد العيش ضمن المجتمع والتمتع بخيراته ومشاركة غيره من البشر في الحياة بشكل عام، وإنما يكفل الشرع والقانون للإنسان حقوقًا أخرى يسعى إليها -إن أراد- عن طريق تحصيل وسائلها المشروعة وبطرقٍ قانونية مستقيمة، فيحق له أن يجني من المال ما يزيد على احتياجاته من المأكل والمشرب والملبس عن طريق تكوين الثروة وحيازة الأموال على اختلاف صورها وأنواعها، لكن بشرط أن يكون تحصيله لها بالطرق المشروعة الخالية عن الظلم والغش والسرقة والاختلاس والطرق الملتوية للكسب، وكذلك يحق له ممارسة المهن التي تدر عليه منافع كثيرة ماديًّا ومعنويًّا بشرط أن يحصّل شروطها من التعليم إن كانت مهنًا طريقها التعليم والدراسة، أو المهارة والإتقان إن كانت مهنًا حِرَفية، ويحق له التمتع بالحقوق المدنية من بناء المسكن والانتفاع بالمرافق، ورفع الدعاوى لطلب حقه، والشهادة مع غيره بالعدل لرفع الظلم عنه ونحو ذلك مما يطمح إليه الإنسان في كافة وجوه المعيشة، ومن هذه الحقوق التي كفلها الشرع للإنسان: المشاركة في الحياة السياسية، بشرط أن يكون مستوفيًا لشروط المشاركة من كمال الأهلية والتمتع بجنسية بلده التي يشارك في سياستها، ونحو ذلك.

والمشاركة في الحياة السياسية لها صور: أدناها: حقه في الانتخاب والتصويت لاختيار من يثق فيه لتمثيله في المجالس الإدارية والسياسية، أو السلطات السيادية والخدمية، حتى يضمن بذلك وصول حقوقه المدنية إليه عن طريق من يثق في كفايتهم السياسية وأمانتهم الأخلاقية وعدالتهم ورجاحة رأيهم.

وكذلك للإنسان حق الترشح للمجالس الإدارية والنيابية طالما كان مستوفيًا لشروط الترشح لها، ولا يحق لأحد حينئذٍ أن يمنعه من الترشح لهذه المناصب طالما لم يفقد الشروط، ولم يرتكب جنايةً تمنعه من نيل هذا الحق.

وكذلك من حقوقه السياسية: الاطلاع على حالة البلد التي يعيش فيها من حيث الاقتصاد والأوضاع الأمنية ليطمئن على حياته ومستقبله، ولا يحق لأحد أن يغرر به أو يُرْكِسَه في الجهالة بحيث يعيش لا يعلم شيئًا عن بلده.

ولذلك سنتناول في هذا المبحث حقوق الإنسان في المشاركة في الحياة السياسية ضمن المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الترشح للمجالس النيابية ولرئاسة الدولة.

يُوجِبُ الاجتماعُ البشريُّ على أهل كل مجتمع أن يتخيّروا من بينهم من ينوب عن إرادة مجموعهم في إدارة شئون الدولة التي يعيشون فيها؛ وذلك لأنه لا يُتصوّر أن ينشغل كل واحد من أفراد الشعب بالنظر في سياسة الدولة وإدارة شئونها، وإنما الضرورة والمنطق والواقع يحتّم على الناس أن يكونوا طوائف، طائفة تزرع، وطائفة تصنع، وطائفة تتعلم، وطائفة تدرّس، وطائفة تتاجر، وطائفة تحمي وتدافع وتقوم على حراسة الدولة، وطائفة تعتني بالشئون الداخلية للدولة فتدير مواردها وتنظر في احتياجات أفرادها وحقوقهم وواجباتهم وما لهم وما عليهم، وطائفة تعتني بالشئون الخارجية للدولة وعلاقاتها بغيرها من اتفاقيات ومعاهدات ومنازعات ومشاركات ونحو ذلك.

ولما كان الأمر هكذا؛ صار من الواجب أن يكون من يتولى شئون الدولة وإدارتها سياسيًا صالحًا لتمثيل عموم الشعب في المكان الذي يؤدي دوره فيه من مراكز خدمة الدولة، بدءًا من أعضاء المجالس المحلية في القرى والمدن، مرورًا بالمجالس النيابية والوزارية، وحتى التمثيل الأعظم في منصب رئيس الدولة.

هذه الصلاحية تتحقق بعدة شروط ذكرناها سابقًا عند الحديث عن السلطات الثلاث في الدولة، لكن الذي يعنينا بيانه هنا هو أن هذه المناصب السياسية والإدارية منها ما ينال بالتعيين، ومنها ما ينال بالانتخاب، والأصل في أي تمثيلٍ لفئات الشعب في أي مجلسٍ نيابيٍّ أن تنال عضويته بالانتخاب؛ لأن معنى النيابة أن يوكّل أحدٌ عنه غيرَه في شيءٍ ما لينوب عنه في إدارته وطلب منافعه، لكن لمّا كانت هذه المجالس تستلزم وجود كفاءات علمية وخبرات تخصصية قد لا تكون معروفةً عند كثير من الناس لبعدها عن وسائل الإعلام وانشغالها بالبحث والدراسة في تخصصاتها، مما يعني أنها لو دخلت معتركات الانتخاب والتصويت فقد لا يسعفها الناخبون في نيل عضوية تلك المجالس، فتكون النتيجة امتلاء مقاعد العضوية بمن لا فائدة من وجودهم ممن لا خبرة ولا علم لديهم، وبالتالي لا تؤدي هذه المجالس وظيفتها على الوجه الأكمل، كان من الحكمة أن نخصص بعض العضويات في كل مجلس لتعيين الكفاءات والخبرات التخصصية فيها.

وبناءً على هذا فإن العدالة البشرية والإنسانية تقتضي أن يتمتع كل إنسانٍ في نطاق الدولة التي يعيش فيها بحق الترشُّح لتمثيل غيره في المجالس النيابية، أو في منصب الرئاسة طالما يرى من نفسه بدنيًّا وفكريًّا لياقةً بهذه المناصب، وكان مستوفيًا للشروط التي يحتّمها الواقع والعقل والمنطق والقانون والتشريع الحاكم لهذه الدولة.

فالمشاركة السياسية في المنظور الإسلامي للإدارة وكذلك في الدول التي تتبنى لدساتير الديمقراطية الحرة ليست حكرًا على أحد، ولا يحق لأي مجموعةٍ أو طائفةٍ داخل الدولة أن تستأثر بهذا الحق دون بقية الممثلين للشعب[١].

وهذا الحق المكفول لكل فرد في الدولة متى استوفى الشروط يتضمن أمرَين: حقه في ترشيح نفسه للمنصب أو الوظيفة، وحقه في ترشيح غيره للمنصب أو الوظيفة، وترشيح الغير مختلفٌ عن انتخابه، فالانتخاب يكون من الشخص لمن رشَّحه هو ابتداءً أو لمن رشّحه غيرُه ورأى هو أن ذلك المرشَّح كفؤٌ لذلك المنصب أو لتلك النيابة العامة او الخاصة؛ وترشيح الشخص لغيره جائز بشرط أن يكون المقصود منه صالحُ الدولة وليس مجرد المجاملة للمرشَّح. فترشيح الإنسان لغيره ممن يعلم صلاحه وأمانته وكفاءته البدنية والعلمية والنفسية لتولي منصب أو وظيفة لا حرج فيه؛ لأنه لا حظ لنفسه في هذا الأمر؛ وإنما المصلحة فيه للدولة التي يقوم بوظائفها الأكْفاء من أبنائها.

وهذا اللون يدخل فيه ما يسمى بوزارة التفويض؛ وهي أن يرشِّح الحاكمُ من يرى فيه أهليةً تليق بالمنصب الموكول إليه؛ وقد رشَّح موسى -عليه السلام- أخاه هارون -عليه السلام- لمنصب الوزارة في تدبير شئون بني إسرائيل وخلافته فيهم إن غاب فقال: {وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَخِي، اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِي، وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي} [طه: ٢٩-٣٢] .

أما ترشيح الشخص لنفسه في منصبٍ أو وظيفة أو نيابةٍ أو رئاسة فقد وقف العلماء تجاهه على ناحيتين؛ في ناحية منهما نجد من العلماء من رجَّحوا جانب الورع، وطلبوا من الشخص ألا يسعى وراء هذا الحق بنفسه، لأنها مسئولية عظيمة يُحاسَب عليها الشخص في الدنيا والآخرة، وأن الأولى له أن يسكت عن المطالبة به، لكن إذا رشّحه غيرُه أو حُمِل على تولّيه فله أن يقبلَه ويتوكل على الله في توفيقه للقيام به، ويستدلون على ذلك بنصيحة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لأبي ذر حين سأله ولايةً ما ذات يوم فقال: يا رسول الله: ألا تستعملني؟ فقال له: «يا أبا ذر؛ إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزيٌ وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدَّى الذي عليه فيها»[٢].

(١) المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير عمر خميس الحبل، رسالة ماجستير بكلية الشريعة جامعة غزة، ٢٠٠٣م (ص ٤٦).

(٢) صحيح مسلم، كتاب: الإمارة، باب: كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم (١٨٢٥).

وقال الإمام النووي في تعليقه على هذا الحديث: «هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات، لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية»[١].

ووصيته لعبد الرحمن بن سمُرة -رضي الله عنه- حين قال له: «يا عبد الرحمن بن سمُرة، لا تسأل الإمارةَ؛ فإنك إن أُعْطِيتَها عن مسألةٍ وُكِلْتَ إليها، وإن أُعْطِيتَها من غير مسألةٍ أُعِنْتَ عليها»[٢].

وكذلك ما رواه البخاري عن أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه- أنه قال: «دخلتُ على النبي -صلى الله عليه وسلم- أنا ورجلان من قومي، فقال أحدهما: أَمِّرْنا يا رسول الله؛ -يعني: اجعل لنا منصبًا أو ولايةً في إمارة على بلد من البلدان-، وقال الآخرُ مثله، فقال -صلى الله عليه وسلم-: «إنَّا لا نُوَلِّي هذا مَن سأله ولا من حرَصَ عليه»»[٣].

وفي ناحية أخرى أجاز فريقٌ من العلماء ترشّح الإنسان بنفسه لتولي منصب أو وظيفة في الدولة متى كان يعلم من نفسه القدرة على أعبائها، وألا يكون القصد من ترشّحه تحصيل مصالحه الشخصية، واستدل هؤلاء بفعل سيدنا يوسف -عليه السلام- حين قال لملك مصر: {اجْعَلْني عَلَى خَزَائِنِا لأَرْضِ إنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ}[يوسف: ٥٥]

قال الآلوسي: «وفيه دليل على جواز طلب الولاية، إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل، وإجراء أحكام الشريعة، وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلًا وكان متعينًا لذلك»[٤].

وقد أشار الفقهاء القدامى إلى هذا الحق صراحةً مبينين أنه مكفول لكل من فيه أهلي القيام بأعباء المنصب وتحقيق مصالح الدولة والناس، يقول الإمام الماوردي: «وليس طلب الإمامة مكروهًا؛ فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما رُدَّ عنها طالب، ولا مُنِع منها راغب»[٥]. فإن كان هذا مكفولًا لذوي الأهلية في منصب الإمامة فهو فيما دونها من المناصب أولى.

(١) شرح صحيح مسلم، للإمام النووي (١٢/ ٢١٠).

(٢) صحيح البخاري، كتاب: الأحكام، باب: من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها، رقم (٦٧٢٧)، (٦/ ٢٦١٣).

(٣) صحيح البخاري، كتاب: الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، رقم (٦٧٣٠)، (٦/ ٢٦١٤).

(٤) تفسير: روح المعاني، شهاب الدين الآلوسي، (٧/ ٧).

(٥) الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص ٢٦).

ولا يدخل ترشيح الإنسان نفسَه في منصب من المناصب في باب المدح والتباهي المذموم؛ رغم أن العلماء أجازوا أن يعرِّف الإنسان بنفسه ليُحْتَرَم ويُعْرَفَ بما فيه من الخير، يقول الإمام الآلوسي: «يجوز للإنسان أن يمدح نفسه بالحق إذا جُهِل أمره»[١].

ويقول ابن الجوزي: «إذا خلا مدحُ الإنسانِ نفسَه من بغيٍ وتكبر، وكان مراده به الوصول إلى حق يقيمه، وعدل يحييه، وجور يُبطِله، كان ذلك جميلًا جائزًا»[٢].

ويستفاد من هذه النصوص جواز أن يترشح الإنسانُ لتولي المناصب الإدارة والنيابية في سائر مجالس الدولة طالما يرى من نفسه القدرة والأمانة والكفاءة العلمية والنفسية، ويعلم أنه لا يكاد يوجد من يقوم بهذا المنصب أفضل منه، وهذا دليلٌ كبير على الإيجابية والمرونة في التشريع[٣].

(١) تفسير روح المعاني، للآلوسي (٧/ ٧).

(٢) زاد المسير، لابن الجوزي (٤/ ٢٤٥).

(٣) النظم السياسية والقانون الدستوري، د.عبد الغني بسيوني عبد الله (ص ١٦١).

المطلب الثاني: حق الانتخاب والتصويت.

ويعني هذا الحق: أن يكون لكل إنسانٍ في بلدٍ ما الحقُّ المَدَنيُّ في انتخاب من يثق في حكمته وأمانته ليمثّله في المجالس النيابية أو حتى النيابةِ الكبرى المتمثلة في منصب الرئاسة في نطاق هذه الدولة التي يعيش فيها.

أو بالتعبير القانوني هو: «السلطة القانونية المقررة للناخب، لا لمصلحته الشخصية ولكن لمصلحة المجموع»(١).

ويتضمن هذا الحق الاشتراك الشخصي لكل مواطنٍ مكتمل الأهلية في الانتخابات المختلفة، والاستفتاءات المتنوعة، والمشاركة بصوته في الموافقة أو الاعتراض على ما تصدره الأجهزة السيادية من قرارات عامة مع الالتزام بمعايير التصويت المقنَّنة في كل دولة بحسبها(٢).

وتنص على كفالة هذا الحق لكل إنسانٍ في بلده طالما استوفى شروط الأهلية اللازمة لذلك كافة الآيات التي تأمر بالشورى وتشارك الرأي والأمر في إدارة البلاد وتسيير شئون العباد، كما في قوله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ}[آل عمران: ١٥٩]، وقوله: {وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}[الشورى: ٣٨]. فبينت الآية وجوب المشاورة في تدبير الأمور، والمشاورة لا تتم إلا بالانتخاب والتصويت.

وكذا من السنة قول النبي -صلى الله عليه وسلم- للأنصار في بيعة العقبة الثانية: «أخرجوا إليَّ منك اثني عشر نقيبًا يكونون على قومهم»(٣).

وبهذا أرسى النبي -صلى الله عليه وسلم- مبدأ الانتخابِ، وشرع بذلك أول سابقةٍ دستورية في الإسلام.

وهذا الحق ليس مشروطًا بمال ولا نسبٍ ولا نفوذ، وإنما شرطه العدالة والكفاءة وسداد الرأي والأهلية البشرية العامّة لمزاولة مثل هذه التصرفات.

وقد نص قانون مباشرة الحقوق السياسية المصري المعدَّل في ٢٠٢٠م في مادته الأولى على من له حق الاقتراع والانتخاب، وكذا الفئات المعفية من مباشرة هذه الحقوق على النحو التالي:

(١) النظم السياسية والقانون الدستوري، د.عبد الغني بسيوني عبد الله (ص ١٦١).

(٢) النظم السياسية والقانون الدستوري، المرجع السابق، (ص ٢٣٤).

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند: كعب بن مالك، رقم (١٥٨٣٦)، (٣/ ٤٦١)، وحسّنه الأرناؤوط في تحقيق المسند.

تنص المادة الأولى من القانون: «على كل مصري ومصرية بلغ ثماني عشرة سنة ميلادية أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية الآتية:

أولًا: إبداء الرأي في كل استفتاء ينص عليه الدستور.

ثانيًا: انتخاب كل من (رئيس الجمهورية ، أعضاء مجلس النواب، أعضاء المجالس المحلية).

ويعفى من أداء هذا الواجب ضباط وأفراد القوات المسلحة الرئيسية والفرعية والإضافية وضباط وأفراد هيئة الشرطة طوال مدة خدمتهم بالقوات المسلحة أو الشرطة.

ويكون انتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس النواب وأعضاء المجالس المحلية طبقا لأحكام القوانين الخاصة التي تصدر في هذا الشأن.

أما المادة الثانية من القانون فقد حددت عددًا من الفئات المحرومة من مباشرة الحقوق السياسية بشكل مؤقت، إذ لا يحق لها التصويت في الانتخابات، وهذه الفئات هي:

١- المحجور عليه خلال مدة الحجر.

٢ - المصاب باضطراب نفسى أو عقلي، خلال مدة احتجازه الإلزامي بإحدى منشآت الصحة النفسية، طبقًا للأحكام الواردة بقانون رعاية المريض النفسي الصادرة بالقانون ٧١ لسنة ٢٠٠٩.

٣- من صدر ضده حكم باتّ لارتكابه جريمة التهرب من أداء الضريبة أو لارتكابه الجريمة المنصوص عليها في المادة ١٣٢ من قانون الضريبة على الدخل الصادر برقم ٩١ لسنة ٢٠٠٥.

٤ - من صدر ضده حكم نهائي لارتكابه إحدى الجرائم المنصوص عليها في المرسوم بقانون رقم ٣٤٤ لسنة ١٩٥٢ بشأن إفساد الحياة السياسية.

٥ - من صدر ضده حكم نهائي من محكمة القيم بمصادرة أمواله.

٦ - من صدر ضده حكم نهائي بفصله، أو بتأييد قرار فصله من الخدمة الحكومية أو القطاع العام أو قطاع الأعمال العام، لارتكابه جريمة مخلة بالشرف أو الأمانة.

٧ - من صدر ضده حكم نهائي لارتكابه إحدى جرائم التفالس بالتدليس أو بالتقصير.

٨ - المحكوم عليه بحكم نهائي في جناية.

٩ - من صدر ضده حكم نهائي بمعاقبته بعقوبة سالبة للحرية لارتكابه إحدى الجرائم المنصوص عليها فى الفصل السابع من هذا القانون.

١٠ - من صدر ضده حكم نهائي بمعاقبته بعقوبة الحبس:

أ- لارتكابه جريمة سرقة أو إخفاء أشياء مسروقة أو نصب أو خيانة أمانة أو رشوة أو تزوير أو استعمال أوراق مزورة أو شهادة زور أو إغراء شهود أو جريمة للتخلص من الخدمة العسكرية والوطنية.

ب- لارتكاب إحدى الجرائم المنصوص عليها في الباب الرابع من الكتاب الثاني بشأن اختلاس المال العام والعدوان عليه والغدر، أو في الباب الرابع من الكتاب الثالث من قانون العقوبات بشأن هتك العرض وإفساد الأخلاق، ويكون الحرمان لمدة خمس سنوات من تاريخ صدور الحكم المشار إليه في البنود السابقة، ولا يسرى إذا رُدّ للشخص اعتباره أو أُوقف تنفيذ العقوبة بحكم قضائي[١].

ومن الفتاوى التي أثبتت حق الأفراد في الانتخاب والترشيح للمناصب والوظائف متى كانوا أهلًا لذلك:

ما جاء في فتاوى دار الإفتاء الأردنية مما يوضح مشروعية حق الانتخاب لأفراد الشعب، وكان نص الفتوى كما يلي:

«السؤال :

هل تشجيع الناس وحثهم على تسجيل بطاقاتهم الانتخابية ودعوتهم إلى ممارسة حقهم الانتخابي جائز شرعاً؟

الجواب :

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله

الانتخابات وسيلة شرعية لاختيار النواب، تمثل هذه الوسيلة إحدى آليات قاعدة الشورى التي تقررها الشريعة الإسلامية بالأدلة الكثيرة، بل سبق الصحابة رضوان الله عليهم بالعمل بهذه الآلية في بداية التاريخ، كما قال الحافظ ابن كثير رحمه الله - في معرض حديثه عن جمع عبد الرحمن بن عوف أصوات الناس لصالح عثمان بن عفان أو علي بن أبي طالب رضي الله عنهما -: «نهض عبد الرحمن بن عوف يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس جميعا وأشتاتا، مثنى وفرادى، سرا وجهرا، حتى خلص إلى النساء في خدورهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة، وفي مدة ثلاثة أيام بلياليهن» انتهى. «البداية والنهاية» (١٥١/٧)

(١) انظر: قانون رقم ١٤٠ لسنة ٢٠٢٠م بتعديل بعض أحكام قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية الصادر بالقانون ١٤٥ لسنة ٢٠١٤م.

وقد عُرف النواب سابقا باسم «العرفاء»، وهم الذين يتولون أمر سياسة الناس وحفظ أمورهم، فكان صلى الله عليه وسلم يرجع إليهم لمعرفة آراء الناس في القضايا العامة، وكان يقول: (ارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُوا إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ) رواه البخاري.

ولذلك فتشجيع الناس على الانتخاب والتصويت أمر مشروع، بشرط أن يقترن بتوعية الناس نحو ضرورة انتخاب من يحفظ على الأمة دينها، ولا يخالف دستور الدولة الذي ينص على أن دين الدولة هو الإسلام، فيحافظ على هذا المبدأ أثناء ممارسته السلطة التشريعية، ولا يسوس الناس بما يخالف الشريعة، ويراقب أيضا التزام الحكومة بما فيه فائدة للدين والوطن والأمة، ولا يكون غرضه من الترشح هو المناصب الدنيوية الزائلة، بل العمل لصالح دينه وأمته، وبهذا نضمن أن يصل إلى مجلس النواب الصالحون القادرون على حمل الأمانة، ونقطع الطريق على العاجزين والمفسدين. والله أعلم»[١].

كما نصت في فتوى أخرى على ضرورة مراعاة الأمانة في انتخاب الأكْفاء الشرفاء، وأن الفرد مسئول أمام الله تعالى عن انتخابه لمن لا يصلح للمنصب المرشح له لتحصيل منفعة عاجلة من حطام الدنيا، فجاء في فتواها:

«السؤال:

ما رأي الشرع بخصوص قيام المرشحين بدفع مبالغ مالية إلى الناخبين نظير التصويت له في الانتخابات؟

الجواب:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله

إن مجلس النواب له واجبات وعليه أعباء كبيرة؛ فهو من جهة سلطة تشريعية، ومن المعلوم أن التشريع لله عزّ وجل؛ فالحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه الله تعالى، ولكن هناك أمور إدارية تتعلق بشؤون الحياة المختلفة تحتاج إلى تقنين على شكل نصوص قانونية ملزمة تقع ضمن سلطة ولي الأمر، كتقييد المباح وصياغة الأنظمة والتشريعات بما يحقق الصالح العام، ومن ثم فإن هذه القوانين والأنظمة تُعرض على مجلس النواب لإقرارها أو تعديلها أو رفضها.

(١) انظر: موقع دار الإفتاء الأردنية، الفتوى رقم (٨٨١)، بتاريخ ٢٥ يوليو ٢٠١٠م.

ومن جهة أخرى فإن من واجبات مجلس النواب مراقبة السلطة التنفيذية لواجباتها، وذلك من باب المحافظة على مصالح الوطن والتعاون على البر والتقوى.

ولذلك فمسؤولية النائب مسؤولية كبيرة وتضييعها تضييع للأمانة العظيمة، والله تعالى يقول: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) الأنفال/٢٧. والتصويت في الانتخابات النيابية أمانة، ينبغي على المسلم أن يحافظ عليها ويؤديها بالشكل الصحيح، وهي كذلك شهادة سيسأل عنها أمام الله تعالى، قال الله تعالى: (سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ) الزخرف/١٩، وبما أن المسلم سيسأل عن هذه الشهادة أمام الله تعالى فلا يجوز له أن يأخذ شيئاً من المال أو الهدايا ثمناً لصوته وشهادته من أي من المرشحين مقابل انتخابه لأن هذا يؤدي إلى أن يصل إلى مجلس الأمة من ليس أهلاً لذلك، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (إِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ). قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: (إِذَا أُسْنِدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ؛ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ) رواه البخاري.

ويحرم على المرشح كذلك أن يدفع المال للناس مقابل انتخابه وحشد الأصوات لصالحه سواء أكان نقداً، أم هدايا، ومن يفعل ذلك كيف يؤتمن على مصالح وطنه ومقدراته؟!

ومن غير اللائق بالمواطن الأردني أن يتعامل مع قضية الانتخابات بهذا الأسلوب، ومن غير اللائق على النائب كذلك أن يحشد الأصوات لصالحه بهذه الطريقة، ومما يذمّ به المجتمع أن تكون المجالس النيابية قائمة على شراء الضمائر، وماذا يُتوقع ممن يرى المال كل شيء فيبيع صوته، أو يشتري صوت غيره؟! وماذا يُتوقع منه إذا صار صاحب قرار؟!

إن المنطق يقول بأنه سيحاول أن يسترد ما دفع من خلال استغلاله لمنصبه، واستغلال المنصب للمصالح الشخصية حرام شرعاً وجريمة يحاسب عليها القانون.

وإننا نؤكد أن الأردنيين جميعاً يرون أن الشخص الذي يتبع هذا الأسلوب لا يصلح أن يكون نائباً يمثلهم في مجلس الأمة، وأن المواطن الأردني لا يبيع صوته ولا ضميره، وإن وجد شيء من ذلك فهي تصرفات نادرة يجب أن نحاربها ونقف ضدها، لا سيما وأن القانون يعتبر بيع الأصوات وشراءها جريمة يعاقب عليها.

إن بلدنا هو بلد الشرفاء بكل مواقفهم الخاصة والعامة، وتاريخنا يشهد لنا، فكم وقفنا إلى جانب الحق رغم الإمكانيات المتواضعة، ولا يمكن أن نطأطأ رؤوسنا ونخجل من قول كلمة الحق مقابل المال، فالحق أحق أن يتبع، والله تعالى أعلم»(١).

(١) انظر: موقع دار الإفتاء الأردنية، الفتوى رقم (٩٣٣)، بتاريخ ٤ أكتوبر ٢٠١٠م.

شروط الترشّح والانتخاب:

وسواء كان الإنسان سيرشّح نفسه أو سينتخبُ غيرَه لوظيفةٍ أو منصبٍ من مناصب الدولة من أدناها إلى أعلاها فلا بد من تحقق شرطين أساسيَّيْنِ جعلهما القرآن ركيزةَ التنصيبِ في المهام بشكل عام، وهما: القوة، والأمانة.

حيث قال الله تعالى: {إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ}[القصص: ٢٦].

قال الطاهر بن عاشور: «وَجُمْلَةُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ عِلَّةٌ لِلْإِشَارَةِ عَلَيْهِ بِاسْتِئْجَارِهِ، أَيْ لِأَنَّ مِثْلَهُ مَنْ يُسْتَأْجَرُ. وَجَاءَتْ بِكَلِمَةٍ جَامِعَةٍ مُرْسَلَةٍ مَثَلًا لِمَا فِيهَا مِنَ الْعُمُومِ وَمُطَابَقَةِ الْحَقِيقَةِ بِدُونِ تَخَلُّفٍ، فَالتَّعْرِيفُ بِاللَّامِ فِي الْقَوِيُّ الْأَمِينُ لِلْجِنْسِ مُرَادٌ بِهِ الْعُمُومُ. وَالْخِطَابُ فِي {مَنِ اسْتَأْجَرْتَ} مُوَجَّهٌ إِلَى شُعَيْبٍ، وَصَالِحٌ لِأَنْ يَعُمَّ كُلَّ مَنْ يَصْلُحُ لِلْخِطَابِ لِتَتِمَّ صَلَاحِيَّةُ هَذَا الْكَلَامِ لِأَنْ يُرْسَلَ مَثَلًا»[(١)].

فالقوة: هي الخبرةُ المتحصّلة من العلمِ والحكمةِ وسدادِ الرأي، والكفاءةُ البدنيةُ والنفسيةُ التي تجعله متزنًا قادرًا على ضبط شئون وظيفته وإحكام أمر منصبه بحزمٍ وبصيرة، والأمانة: هي العدالة التي تجعله مستقيمًا شريفًا؛ يقدّم رضا اللهِ ومصلحة الوظيفة والناس والدولة على أهوائه ومصالحه الشخصية.

ويدخل في شرط الكفاءة ما تعارف عليه أهل كل عصرٍ من شروطٍ علمية وبدنية واجتماعية وأخلاقية في من يترشّح لوظيفةٍ أو منصبٍ من مناصب الدولة حسب طبيعة المقام الذي سيخدم فيه بلده، وكذلك ما تشترطه الجهات التشريعية من شروطٍ خاصة بعمليات الانتخاب والتصويت مما يضمن النزاهة وسلامة النتائج وتحقيق الصالح العام، فحق الترشح للمناصب الرئاسية أو النيابية أو الوظيفية وكذلك حق الانتخاب والتصويت لاختيار من يمثّلون الشعب في هذه الوظائف وإن كانا حقَّينِ مكفولَين للجميع إلا أنهما منضبطان بعدة ضوابط وشروط لا بد من تحققها حتى تكون ثمرة هذه الحرية والحقوق نافعةً وعائدةً بالخير والرخاء على الدولة وأفرادها ومواردها ونظامها.

وقد جاء في فتاوى دار الإفتاء الأردنية ما يوضح شرعية هذه الشروط، ومن ذلك فتواها التي نصها:

«السؤال :

ما الحكم في حال عرض أحد المرشحين للانتخابات البرلمانية على أحد الأشخاص أن يترشح معه في قائمته لإكمال العدد وجلب الأصوات، دون أن يتحمل الشخص أي تكاليف مادية، بالإضافة إلى مبلغ مالي يحصل عليه من قِبَل المرشح؟

---

(١) تفسير التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور، (٢٠/ ١٠٥).

الجواب:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله

النائب عليه واجبات وأعباء كبيرة؛ فمن أراد الترشح للانتخابات النيابية فعليه أن يكون جاداً مدركاً ما ينتظره من مسؤوليات، واجداً في نفسه القدرة على القيام بأعباء النيابة والقيام بواجباتها. قال تعالى: (إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ) القصص/٢٦.

فمن لم ير في نفسه القدرة على تحمل المسؤولية، أو خشي التقاعس عن القيام بأعبائها، فلا يجوز له الترشح، وإن غطيت تكاليف حملته من الآخرين.

وكذلك يحرم على المرشح أن يدفع المال مقابل حمل بعضهم على الترشح في قائمته إن لم تتوفر فيهم الكفاءة للمنصب، سواء فعل ذلك لمصلحة نفسه أم للإضرار بالآخرين، ومن يفعل ذلك كيف يؤتمن على مصالح وطنه ومقدراته؟!

فمن غير اللائق بمرشح لتمثيل الأمة أن يتعامل مع أمانة الانتخابات بهذا الأسلوب، فمسؤولية النائب مسؤولية كبيرة، وتضييعها تضييع للأمانة العظيمة، والله تعالى يقول: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) الأنفال/٢٧.

وبغير ما سبق يمكن أن يتصدر في مجلس الأمة من ليس أهلاً له، كما قال صلى الله عليه وسلم: (إِذَا ضُيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ)، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: (إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ؛ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ) رواه البخاري. والله تعالى أعلم»[1].

(١) انظر: موقع دار الإفتاء الأردنية، الفتوى رقم (٣٢٠٩)، بتاريخ ٢١-٠٧-٢٠١٦م.

المبحث الثاني

مشاركة المرأة في الحياة السياسية

توطئة:

يكتسب موضوع حقوق المرأة في الإسلام حيوية متزايدة بما يثيره من جدل حول الحقوق وممارستها، وما يتصل بذلك من تفاسيرَ وتأويلاتٍ، فضلًا عن مساحات أخرى من الرأي تتداخل في هذا الموضوع من عادات وتقاليد متوارثة في وقت تتسارع فيه خطى التغيرات وطبيعة التحديات.

ويهمنا هنا أن نقول: أن الفهم الشامل والواعي لحقوق المرأة في إطار أهداف الشريعة الكلية يمثل التزامًا دينيًا وأخلاقيًا وإنسانيًا أمام المسلمين. ولقد حسمت الشريعة الغراء قبل غيرها المساواة في الإنسانية دون تمييز بين البشر جميعا أو بين رجل وامرأة { يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}[الحجرات:١٣].

وكفلت الشريعة للمرأة حقوقها المدنية والمشاركة في الحياة العامة كعنصر فعال في المجتمع الإنساني، وقضى الإسلام على ما ساد المجتمعات الانسانية قبله من تفرقة بين الرجل، والمرأة أمام القانون أو في الحقوق العامة أو في القيمة، قال الله تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ}[الإسراء:٧٠]، وقال: {فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ}[آل عمران:١٩٥].

وقال: {لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ}[النساء:٣٢].

وسمح الإسلام للمرأة بدور فعال في المجتمع والحياة العامة، ودعاها للعلم والمعرفة، وهى تتمتع -كالرجل- بحقوقها المدنية ومن بينها العمل والاتجار وتولى الوظائف، كما اعترف بحقوقها السياسية في قوله تعالى: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ}[التوبة:٧١].

وجاءت أحوالها الشخصية -من أسرة وزواج وطلاق ورعاية طفل ومسئولياتها- راسخة الصلة بالمنظور الإسلامي للأسرة والمجتمع وتوزيع الأدوار بين الرجل والمرأة، لما فيه صلاح المجتمع والأمة في إطار المساواة في القيمة والكرامة دون نظرة دونية، تتأسى على سوء الفهم أو البعد عن الممارسة السليمة.

ولقد سبق الإسلام غيره في كل ذلك من عدة قرون حيث تأسست النظرة الإسلامية على مبدأ مساواة المرأة بالرجل، ومراعاة الاختلاف بينهما في القدرات الطبيعية كما خلقها الله. والتكامل بينهما لخدمة المجتمع، وهى نظرة عميقة أبعد ما تكون عن دعاوى التهميش[١].

وللموضوع -فضلًا عن ذلك- أبعادُه في الإطارين الإسلامي والدولي، ففي الاطار الإسلامي اتفقت الدول الإسلامية على إصدار ميثاق حقوق الانسان في الإسلام، وهو ما يعرف بإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، والذي تمت إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي، وصدر في القاهرة بتاريخ ٥ أغسطس ١٩٩٠م، ومن بين ما يقرره أن الأسرة هي الأساس في بناء المجتمع، والزواج أساس تكوينها .. كما تنص المادة السادسة في الإعلان على أن المرأة مساوية للرجل في الكرامة الإنسانية[٢].

ولها من الحق مثل ما عليها من الواجبات، ولها شخصيتها المدنية وذمتها المالية المستقلة، وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها، وأن على الرجل عبء الأنفاق على الأسرة ومسئوليته ورعايتها .. كما تنص المادة الخامسة والعشرون على «أن الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة» [٣].

وإذا تناولنا الإطار الدولي للموضوع فالشرعية الدولية لحقوق الإنسان بما في ذلك حقوق المرأة تتضمنها ثلاثة وثائق رئيسية هي:

١ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨م.

٢ - العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ١٩٦٦م.

٣ - والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ١٩٦٦م، والاتفاقيات المنبثقة عنها.

(١) حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، د.إبراهيم محمد العناني، بحث مقدم إلي مؤتمر الإسكندرية الذي نظمته كلية الحقوق جامعة عين شمس ومؤسسة كونراد أديناور بألمانيا الاتحادية.

(٢) ميثاق حقوق الإنسان في الإسلام، الصادر في إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، والذي تمت إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي، وصدر في القاهرة بتاريخ ٥ أغسطس ١٩٩٠م، (المادة ٦).

(٣) ميثاق حقوق الإنسان في الإسلام، المرجع السابق(المادة ٢٥).

وقد انعكست معالم واضحة في الفكر الغربي في هذه الإعلانات التي تستهدف حماية مجمل حقوق الانسان اللازمة لممارسة حياة آمنة، وهى أهداف سبقت إليها الشريعة الإسلامية وقررتها وحددتها، وتبقى الممارسة السليمة علامة محورية على طريق تحقيق هذه الأهداف، ولا شك أن حقوق المرأة الاجتماعية والمدنية ركن أصيل في هذه الحقوق المكفولة[١].

وعلى هذا جاءت فتوى دار الإفتاء المصرية ونصها:

«تاريخ الفتوى: ٠٩ نوفمبر ٢٠١٤، رقم الفتوى: ٦١٦٢

السؤال

كيف يكون الجواب على من يعترض على مشاركة المرأة في الأعمال المجتمعية والسياسية، ويحاول تهميشها وعزلها عن دورها الحقيقي في بناء المجتمع؟

الجواب

معارضة مشاركة المرأة في الأعمال المجتمعية والسياسية إنْ كان القصد منها هو الحطّ من قَدْرِ المرأة وتهميش دورها في بناء المجتمع، فهذا مخالف لما أصَّله الشرع الشريف من التساوي بين الجنسين في أصل الحقوق والواجبات، ومخالف أيضًا لما قرَّره من مبدأ التساوي بين الجنسين في الأهلية القانونية؛ والله تعالى يقول: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وروى أبو داود والترمذي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ».

وهذه المشاركة الآن قد أصبحت واقعًا لا يُنكَر؛ فالمرأة تشارك الرجل في أغلب الدول الإسلامية والعربية في جميع وظائف الدولة والحياة السياسية والعلمية؛ فالمرأة سفيرة ووزيرة وأستاذة جامعية وقاضية منذ سنوات عديدة، وهي تتساوى مع الرجل من ناحية الأجر والمُسَمَّى الوظيفي في كل تلك الوظائف، فالمطلوب هو جعل هذه المشاركة المحمودة في نفسها في إطار الأحكام والآداب الشرعية والأعراف التي تحفظ للمرأة كرامتها، وتصون عرضها، وتعمر بيتها، وترضي ربها.

والله سبحانه وتعالى أعلم»[٢].

وسنتناول هذه الحقوق السياسية للمرأة في هذا المبحث ضمن المطالب الثلاثة التالية.

(١) ينظر: موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – مصر، (ص٢٣٤).

(٢) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٦١٦٢)، بتاريخ ٠٩ نوفمبر ٢٠١٤م.

المطلب الأول: ترشح المرأة للمجالس النيابية والبلدية.

إن الصورة التي نقلَتها لنا النصوص الثابتة عن مجتمع المؤمنين في بداية دولة الإسلام أيام النبي -صلى الله عليه وسلم- وما تلا ذلك من عهود الراشدين لتُبرِز لنا مدى الغربة والانعزال الفكري التي يعيش فيها من ينادون بقصر وظيفة المرأة على البيت في هذا الزمان الحديث!؛ حيث كان المجتمع الإسلامي في عصور السعادةِ تلك نسيجًا واحدًا بعيدًا عن فكرة المجتمعات المنفصلة التي تولدت في عصور الانحطاط، ففي المساجد والأسواق وساحات الجهاد كنت تجد مجتمعًا واحدًا من الرجال والنساء تسودهما علاقات عفوية جادة، فكانت النساء يشهدن مجالس العلم بمسجد النبي -صلى الله عليه وسلم- دون حواجز إلا من العفة والديانة وسلامة الخلُق والطبع، وكانت المرأة تعبر عن رأيها دون أن يطرح أحد في مسجد النبي قضيةَ هل إن صوتَها عورةٌ أم لا؟ فكن يجادلن في مجلس النبي وخلفائه، وكانت السيدة عائشة تتصدى للفتوى، وكانت النساء يستشرن في أمهات القضايا السياسية، فلا عَزْلَ بين الرجال والنساء في صلاة أو مجلس علم أو سوق أو ساحة جهاد أو مجلس تشاور في أمور المسلمين، ولا عزل بين الرجال والنساء فللمرأة أن تستقبل ضيوف الأسرة وتحدثهم وتخدم ضيوف زوجها، وكل ذلك في إطار آداب الإسلام وتعاليمه، وهي وإن لم تفرض عزلة بين الجنسين فقد فرضت عفة النظر وطهارة القلب وضرورة أن يستشعر كل من الجنسين رقابة الله فلا يسلك سبيلا للإغراء وإثارة الفتنة، إن الإسلام لا يصل إلى أهدافه في تطهير العلاقات بين الجنسين من التحلل والفساد عن طريق تكثيف الحجب وتحويل البيوت إلى سجون للنساء والحكم عليهن جميعا بالتقوقع والانزواء. بل إن تعويل الإسلام في تحقيق أهدافه وقيمه إنما يقوم أساسًا على التوعية والتربية العقائديتين وإشاعة أجواء الطهر والعفة والتعاون على الخير في العلاقات البشرية.

وقد حفظ لنا تاريخُنا الإسلامي صورًا ناصعة من مشاركات المرأة في الحياة السياسية العامة؛ فها هي السيدة أم سلمة تقوم بوظيفة الوزيرة المخضرمة صاحبة الرؤية السياسية العظيمة في موقفٍ صعبٍ شائكٍ عانى منه النبي -صلى الله عليه وسلم-، ففي صلح الحديبية بعدما كتب معاهدة الصلح مع المشركين، وبعدما أمر المسلمين بأن يقوموا ينحروا هديهم ويحلقوا؛ فإنهم لا يذهبون إلى مكة في هذا العام، فلم يقم منهم أحد، فيقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه: «قُومُوا فَانْحَرُوْا ثُمَّ احْلِقُوْا». قال : فوالله ما قام منهم رجل، حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلمَّا لم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك، اخرج، ثم لا تكلم أحدًا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدًا منهم حتى فعل ذلك؛ نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضًا.

ومما يؤصِّل حقَّ المرأة في المشاركة السياسية موقف أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها من النزاع القائم بين الإمام علي -كرم الله وجهه- ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما؛ فقد تدخَّلت وقالت برأيها في الخلاف القائم بينهما، وذهبت بنفسها لتصلح بينهما في ميدان القتال، غير أن الله قدَّر هذا القتال.

وقد نصت المادة (١١) من الدستور المصري ٢٠١٤م المعدَّل على أنه: « تكفل الدولة تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في جميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفقا لأحكام الدستور.

وتعمل الدولة على اتخاذ التدابير الكفيلة بضمان تمثيل المرأة تمثيلاً مناسبا في المجالس النيابية، على النحو الذي يحدده القانون، كما تكفل للمرأة حقها في تولى الوظائف العامة ووظائف الإدارة العليا في الدولة والتعيين في الجهات والهيئات القضائية، دون تمييز ضدها»

ولم تغِبْ دار الإفتاء المصرية عن المشهد في هذه القضية الشائكة التي كثر الحديث عنها في العقود الأخيرة لا سيما مع تهويل التيارات المتطرفة من شأن منع المرأة من العمل خارج حدود البيت إلا في أضيق النطاقات، مما يتعارض مع الفهم الصحيح للدين من جهة، ومع الواقع القائم بمصاعبه وتحدياته وظروفه من جهة أخرى؛ ومن هذا المنطلق قامت مؤسسات الفتوى في البلاد الإسلامية وعلى رأسها دار الإفتاء المصرية ببيان الرأي الشرعي السديد في هذه القضية، حيث نصت في فتواها على جواز ترشح المرأة للعمل في كافة وظائف الدولة ومناصبها النيابية والسيادية وغيرها، طالما كانت مستوفيةً للشروط القانونية والشرعية لتولي تلك المناصب.

وجاءت فتواها على النحو التالي:

«تاريخ الفتوى: ٠٩ نوفمبر٢٠١٤م، رقم الفتوى: ٢٤٤٥

السؤال

ما حكم عمل المرأة في مجال الاستشارات المجتمعية؟ وما حكم عملها في الأعمال المتعلقة بمجالات الشأن العام للدولة ومنها المجال السياسي؟ وما حكم عمل المرأة كعضوة في المجالس الشورية أو النيابية؟ وماذا تقولون لمن يعارض دخول المرأة المجالس الشورية أو النيابية ومحاولة تهميشها وعزلها عن دورها الحقيقي في بناء المجتمع؟

الجواب:

عمل المرأة من حيث هو لا تمانع منه الشريعة الإسلامية؛ والأصل فيه أنه مباح ما دام موضوعه مباحًا، ومتناسبًا مع طبيعة المرأة، وليس له تأثير سلبي على حياتها العائلية، وذلك مع تحقق التزامها الديني والأخلاقي وأمنها على نفسها وعرضها ودينها حال قيامها به.

فالعمل حق من حقوق الأفراد، ولكل واحد الحق في ممارسة ما شاء من أنواع الأعمال المشروعة؛ ليُحَصِّل نفقتَه وينفع مجتمعه ويمكنه العيش بكرامة. والشريعة الاسلامية لم تُفَرِّق بين المرأة والرجل في هذا الحق؛ فقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُم﴾ [البقرة: ١٩٨]، وروى مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: طُلِّقَتْ خالتي، فأرادت أن تَجُدَّ نخلها؛ أي تحصد تمر نخلها، فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «بلى فجُدِّي نخلك، فإنك عسى أن تَصَدَّقِي، أو تفعلي معروفًا».

وأمَّا خصوص مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، فهي من جنس الإصلاح المطلوب شرعًا، والله تعالى يقول: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]؛ وعليه فللمرأة أن تعمل في مجال الاستشارات المجتمعية وأن تتولى المناصب في المراكز والمؤسَّسات والجمعيات الخيرية ونحوها من الهيئات المشتغلة بهذا الجانب.

وقد كانت النساء في عهده صلى الله عليه وآله وسلم يَقُمْنَ بتكاليف اجتماعية كثيرة، فكنَّ يخرجنَ مع الرجال في الحروب، وكنَّ يقمنَ بالتمريض والسقي وغير ذلك، وكن يحضرن الصلوات والأعياد.

وأما بخصوص عمل المرأة في المجال السياسي وشؤون الدولة، فهو داخل فيما سبق تقريره، ويشهد له ما حثَّ عليه الإسلام فيما يتعلق بمبدأ الشورى دون فرق بين جنس وغيره؛ فيقول تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وروى البخاري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد استشار زوجته أم سلمة رضي الله عنها في صلح الحديبية بعدما كتب معاهدة الصلح مع المشركين، وبعدما أمر المسلمين بأن يقوموا ينحروا هديهم ويحلقوا؛ فإنهم لا يذهبون إلى مكة في هذا العام، فلم يقم منهم أحد، فيقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه: «قُومُوا فَانْحَرُوْا ثُمَّ احْلِقُوْا». قال : فوالله ما قام منهم رجل، حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلمَّا لم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك، اخرج، ثم لا تكلم أحدًا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدًا منهم حتى فعل ذلك؛ نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضًا.

ومما يؤصِّل حقَّ المرأة في المشاركة السياسية موقف أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها من النزاع القائم بين الإمام علي -كرم الله وجهه- ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما؛ فقد تدخَّلت وقالت برأيها في الخلاف القائم بينهما، وذهبت بنفسها لتصلح بينهما في ميدان القتال، غير أن الله قدَّر هذا القتال. راجع: «مروج الذهب» للمسعودي (٢/ ٣٥٧، ط. دار الهجرة)، و«الكامل في التاريخ» لابن الأثير(٣/ ١١٩، ط. دار الكتب العلمية)، و«تاريخ الطبري» (٤/ ٤٦٢، ط. دار المعارف).

وأما تولي المرأة للمناصب السياسية في الحكومة أو مؤسسات الدولة فقد جاءت بعض الآثار في ممارسة المرأة لوظيفة السلطة التنفيذية، أو الشرطة، أو ما يسمى في التراث الفقهي الإسلامي بـ«الحسبة»؛ منها: ما رواه الطبراني في «معجمه الكبير» عن أبي بلج يحيى بن أبي سليم، قال: رأيت سمراء بنت نَهيك، وكانت قد أدركت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليها درع غليظ، وخمار غليظ، بيدها سوط تؤدب الناس، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر.

ومن هنا أجاز بعض علماء الإسلام قيام المرأة بهذا المنصب الحساس.

وقد أفتت دار الإفتاء المصرية في سنة ٢٠٠٨م أنه يجوز للمرأة أن تعمل وكيلًا للنيابة الإدارية بشرط الأهلية لذلك، والقدرة على التوفيق بين ذلك وبين واجباتها الاجتماعية والأسرية، وتَقَيُّدها بالآداب والأخلاقيات الشرعية في الهيئة والسلوك، وأن ما تقتضيه طبيعة العمل أحيانًا من إغلاق باب الحجرة مع السماح بالدخول لأي أحد في أي وقت ليس حرامًا ما دامت الريبة مأمونةً، ولا يُعَدُّ ذلك من الخلوة المحرمة، وعملها هذا يكون من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسعي في إقرار النظام العام، والأخذ على يد الفساد والمفسدين.

كما أنه يجوز للمرأة أن تتولى القضاء أيضًا عند بعض أهل العلم؛ وهو قول الإمام الطبري حيث أجاز قضاءها مطلقًا؛ لأنه يجوز لها أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية، فليست الذكورية بشرط في ذلك، وهو رواية عن الإمام مالك، وكذلك هو رأي ابن حزم من الظاهرية. انظر: «المغني» لابن قدامة (١٠/ ٩٢، ط. دار إحياء التراث العربي)، و «القوانين الفقهية» لابن جزي (١/ ٢٥٣، ط. دار الفكر)، و «فتح الباري» للحافظ ابن حجر (٨/ ١٢٨، ط. دار المعرفة)، و «المحلى» لابن حزم ٨/ ٥٢٧، ٥٢٨، ط. المنيرية).

ومذهب الحنفية أنه إذا وليت المرأة القضاء جاز قضاؤها فيما يجوز أن تقبل فيه شهادتها؛ قالوا: لأن القضاء من باب الولاية كالشهادة، والمرأة من أهل الشهادة فتكون من أهل الولاية. انظر: «فتح القدير» للعلامة الكمال بن الهمام (٦/ ٣٩١، ط. دار إحياء التراث العربي).

وفقهاء الشافعية مع أنهم من القائلين بعدم جواز تولية المرأة القضاء، إلا أنهم قد نصوا أنه لو ولاها ولي الأمر إياه فإن قضاءها ينفذ؛ للضرورة. انظر: «نهاية المحتاج» للشمس الرملي (٨/ ٢٤٠، ط. مصطفى الحلبي).

وكذلك يجوز لها التَرشُّح في الانتخابات لعضوية مجلس الشورى والمجلس النيابي ما دامت أنها تستطيع التوفيق بين العمل في هذه المجالس وبين حق زوجها وأولادها وأصحاب الحقوق عليها إن وجدوا، وشريطة كون ذلك في إطار أحكام الإسلام الأخلاقية بعيدًا عن السفور والتبرج والخلوة غير الشرعية. وانتخاب غيرها لها في هذه الحالة يكون من باب العمل على تحقيق المصلحة العامة.

وقد سبق أن أصدرت دار الإفتاء المصرية فتوى سنة ١٩٩٧م عن حكم أن تكون المرأة عضوًا بمجلس النواب أو الشعب خلصت فيها إلى أنه: لا مانع شرعًا من أن تكون المرأة عضوًا بالمجالس النيابية والشعبية، إذا رضي الناس أن تكون نائبة عنهم تمثلهم في تلك المجالس، على أن تكون مواصفات هذه المجالس تتفق وطبيعتها التي ميزها الله بها، وأن تكون المرأة فيها ملتزمة بحدود الله وشرعه، كما بين الله وأمر في شريعة الإسلام»[(١)].

- وجاء في فتوى أخرى لدار الإفتاء المصرية حول عمل المرأة كوكيلة للنيابة أو كقاضية بالمحاكم المختلفة:

«تاريخ الفتوى: ٢٦ مايو ٢٠٠٨م، رقم الفتوى: ٨٦٦

السؤال:

تسأل فتاة: أنا حاصلة على ليسانس الحقوق، وعُيِّنتُ معيدةً بكلية الحقوق، ثم عُينت وكيلًا للنيابة الإدارية، وطبيعة عملي أني أحقق مع الموظفين العموميين رجالًا ونساءً، ومعي سكرتير أو سكرتيرة تحقيق، وأحيانًا أقوم بعرض القضايا على رؤسائي في العمل، وأحيانًا يكون الرئيس من الرجال وتكون المناقشة في موضوع القضية فقط؛ حيث إنني ألتزم بالحدود الشرعية، ويكون باب الحجرة في بعض الأحيان مغلقًا مع السماح بالدخول لأي أحد في أي وقت. فما حكم الشرع فيما يأتي:

- أولًا: طبيعة عملي كوكيل للنيابة الإدارية.
- ثانيًا: في طريقة العمل على النحو السالف البيان.
- ثالثًا: رشِّحتُ لتولي منصب القضاء فرفضت ذلك.

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٢٤٤٥)، بتاريخ ٠٩ نوفمبر ٢٠١٤م.

الجواب

ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إلا ما تقتضيه الطبيعة الخاصة لكلٍّ منهما؛ فهو قد أعطى المرأة حقوقها كاملة، وأعلى قدرها ورفع شأنها، وجعل لها ذمَّة مالية مستقلة، واعتبر تصرفاتها نافذة في حقوقها المشروعة، ومنحها الحق في مباشرة جميع الحقوق المدنية ما دامت تتناسب مع طبيعتها التي خلقها الله عليها.

وإذا كانت الحقوق السياسية بمفهومها الشائع تعني حق الانتخاب والترشيح وتولِّي الوظائف العامة فإن مبادئ الشريعة لا تمانع في أن تتولى المرأة هذه الأمور ما عدا وظيفة رئيس الدولة، فإنه لا يجوز للمرأة أن تكون رئيسًا للدولة؛ لأن من سلطاته إمامة المسلمين في الصلاة شرعًا وهي لا تكون إلا للرجال.

وعلى ذلك فيجوز للمرأة أن تعمل وكيلًا للنيابة الإدارية ما دامت أهلًا لذلك طالما أنها تستطيع التوفيق بين العمل في هذه الوظيفة وبين حق زوجها وأولادها وأصحاب الحقوق عليها إن وُجِدُوا، وطالما كان ذلك في إطار أحكام الإسلام الأخلاقية بعيدًا عن السفور والتبرج والخلوة غير الشرعية؛ فعملها هذا يكون من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسعي في إقرار النظام العام، والأخذ على يد الفساد والمفسدين.

وأصل هذا الحق داخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي شرعه الله في حق الرجال والنساء على السواء في حدود ما تقتضيه الطبيعة الخاصة لكلٍّ منهما، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

وكذلك في التواصي بالحق والتواصي بالصبر الذي جعله الله تعالى مانعًا للإنسان من الخسران في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ • إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ • إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣].

وكانت المرأة المسلمة تشارك الرجال في الحياة الاجتماعية العامة مع التزامها بلبسها الشرعي ومحافظتها على حدود الإسلام وآدابه، حتى إن من النساء الصحابيات من تولَّت الحسبة.

ومن ذلك ما رواه الطبراني في «المعجم الكبير» بسندٍ رجالُه ثقات عن أبي بلج يحيى بن أبي سليم قال: «رأيت سمراء بنت نهيك وكانت قد أدركت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليها درع غليظ وخمار غليظ بيدها سوط تؤدب الناس وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر».

وعلى ذلك: فإنه يجوز للمرأة المشاركة في الحياة العامة اجتماعية كانت أو سياسية طالما كانت هذه المشاركة في حدود الآداب الشرعية، ولم تؤدِّ إلى إهمال في حقوق بيتها وأسرتها؛ تصديقًا لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

كما أن لها أن تتولى جميع المناصب الاجتماعية في الوزارات المختلفة طالما كانت هذه الوظائف تتفق مع طبيعتها واختارها ولي الأمر لذلك.

وبالنسبة لتوليها منصب القضاء فجمهور الفقهاء يشترط في القاضي الذكورة؛ لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤].

ويرى أبو حنيفة رضي الله عنه جواز تولي المرأة القضاء في غير الحدود؛ لأنه تصح شهادة المرأة في غير الحدود، والقضاء مبني على الشهادة وشروطه شروطها.

وحُكِي عن ابن جرير الطبري أنه لا يشترط الذكورة في ولاية القضاء؛ لأن المرأة يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية، وبه نفتي.

وأما عن الأعمال التي قد تقتضي طبيعتُها وجود الرجل مع المرأة في مكان واحد فإنه لا مانع منها إذا أُمِنَت الريبة وانتفت الخلوة، وأما مجرد وجود الرجال مع النساء في مكان واحد فليس حرامًا في نفسه، بل المحرم هو أن ينفرد الرجل مع المرأة في مكان بحيث لا يمكن الدخول عليهما.

قال الإمام ابن دقيق العيد في «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» (٢/ ١٨١، ط. مكتبة السنَّة) في شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إيَّاكُمْ والدُّخُولَ على النِّسَاءِ»: [مخصوص بغير المحارم، وعام بالنسبة إلى غيرهن، ولا بد من اعتبار أمر آخر، وهو أن يكون الدخول مقتضيًا للخلوة، أما إذا لم يقتضِ ذلك فلا يمتنع] اهـ.

ثم إنه ليس كل انفرادٍ واختلاءٍ يُعَدُّ خلوةً محرمةً؛ فقد روى البخاري ومسلم وغيرهما عن أنَس بن مالك رضي الله عنه قال: جَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنَ الأَنْصَارِ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم فَخَلا بِهَا، فَقَالَ: «وَاللهِ إِنَّكُنَّ لأَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ»، وفي بعض الروايات: «فَخَلا بِهَا فِي بَعْضِ الطُّرُق أَوْ فِي بَعْض السِّكَك».

وبوَّب الإمام البخاري على ذلك بقوله: (باب مَا يَجُوزُ أَنْ يَخْلُوَ الرَّجُلُ بِالمَرْأَةِ عِنْدَ النَّاسِ). قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٩/ ٣٣٣، ط. دار المعرفة): [وفيه أن مفاوضة المرأة الأجنبية سرًّا لا يقدح في الدين عند أمن الفتنة] اهـ.

وقال الملا علي القاري في «مرقاة المفاتيح» (٩/ ٣٧١٤، ط. دار الفكر): [وفيه تنبيه على أن الخلوة مع المرأة في زقاق ليس من باب الخلوة معها في بيت] اهـ.

وضابط الخلوة المحرَّمة كما قال الشيخ الشَّبْرامَلِّسي الشافعي في «حاشيته على نهاية المحتاج» (٧/ ١٦٣، ط. دار الفكر): [اجتماعٌ لا تُؤمَن معه الرِّيبَة عادةً، بخلاف ما لو قُطِع بانتفائها عادةً فلا يُعدُّ خلوة] اهـ.

ومجرد إغلاق الباب إغلاقًا مِن شأنه أن يسمَح لأي أحد بفتحه والدخول في أي وقت لا يجعله من باب الخلوة المحرَّمة.

وبناءً على ذلك وفي واقعة السؤال: فعملك كوكيل للنيابة الإدارية حلال شرعًا، وما تقتضيه طبيعة العمل أحيانًا من إغلاق باب الحجرة مع السماح بالدخول لأي أحد في أي وقت ليس حرامًا ما دامت الريبة مأمونةً ولا يُعَدُّ ذلك من الخلوة المحرمة.

والله سبحانه وتعالى أعلم» [(١)].

- وجاء في فتوى أخرى لدار الإفتاء المصرية حول تعيين المرأة في وظيفة مأذون شرعي:

«تاريخ الفتوى : ١٩ يناير ٢٠٠٤م، رقم الفتوى : ٢١٧٢

السؤال

ما الحكم في تعيين المرأة في وظيفة مأذون، وذلك من الناحية الشرعية؟

الجواب

ذهب الفقهاء إلى أن الحاكم له أن يزوّج بدلًا عن الولي عند فقده أو غيابه، حتى قالوا: «الحاكم وليُّ من لا وليَّ له»، ومعلوم أن المأذون إنما قد أُذِنَ من الحاكم -ولي الأمر أو القاضي- فهو يقوم مقامه، وبذلك لا يقتصر عمل المأذون على التوثيق فقط، بل يمتد في بعض الأحيان إلى بعض أعمال الولاية.

ولما كان أصل الاعتماد في الديار المصرية لضبط الأحوال الشخصية وأحكامها الشرعية مبنيًّا على الراجح من مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه، ولما كان المقرر في ذلك الفقه أن للمرأة الرشيدة أن تُزَوِّجَ نفسها وأن تُزَوِّجَ غيرها وأن توكل في النكاح؛ لأن التزويج خالص حقها، وهي عندهم من أهل المباشرة كبيعها وباقي تصرفاتها المالية؛ وذلك لأن الله أضاف النكاح والفعل

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٨٦٦)، بتاريخ ٢٦ مايو ٢٠٠٨م.

إليهن، وذلك يدل على صحة عبارتهن ونفاذها في قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وفي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

وفي قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا» رواه مسلم، وكذلك ما أخرجه البخاري: «أن خنساء بنت خذام أنكحها أبوها وهي كارهة، فرَدَّ النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم ذلك»، وما روي: «أن امرأة زوَّجت بنتها برضاها، فجاء الأولياء فخاصموها إلى عليٍّ رضي الله عنه، فأجاز النكاح»، وما روي: «أن عائشة رضي الله عنها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن من المنذر بن الزبير».

فما دامت المرأة في ذلك الفقه لها الولاية على نفسها وعلى غيرها، يجوز أن يأذن لها القاضي بإنشاء عقد النكاح إذا احتاج إليها كولي، ومن باب أَوْلَى أن يأذن لها بتوثيقه؛ لأن التوثيق يرجع إلى العدالة والمعرفة، وهما يتوافران في المرأة العدل العارفة، وهذا من قبيل الحكم الشرعي، على أنه ينبغي لوليِّ الأمر إذا أراد أن يصدر قانونًا بذلك الحكم الشرعي أن يراعي ملائمة ذلك للواقع المعيش بنواحيه المختلفة بحساب المنافع والمضار التي تترتب على ذلك.

والله سبحانه وتعالى أعلم»(١).

وقد جاء في فتاوى دار الإفتاء الأردنية ما يوضح مشروعية حق المرأة في الترشح للمجالس البلدية والنيابية والمناصب الكبرى، وجواز أن ينتخبها الرجال في تلك الانتخابات، وكان نص الفتوى:

« هل يجوز أن يعطي الرجل صوته للنساء في الانتخابات، وما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً)؟

الجواب :

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله

لا حرج في التصويت للمرأة لشغل العضوية في مجالس النواب أو المجالس البلدية، فليس ثمة دليل ينهى عن ذلك، وحكم الترشح للانتخابات النيابية -وكذا التصويت للمرشح- يعتمد على الصفات التي يتمتع بها المرشح، والتي تؤهله لشغل هذه المسؤولية الكبيرة، من أمانة على العباد والبلاد، والإخلاص في خدمتهم، والرشد في تشريع القوانين، مع القوة الشخصية والمعرفية والجرأة في مراقبة

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٢١٧٢)، بتاريخ ١٩ يناير ٢٠٠٤م.

الحكومة في أدائها، قال الله تعالى: {إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ}[القصص: ٢٦].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر رضي الله عنه عندما سأله الولاية: (يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةُ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إلا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا) رواه مسلم، ولا فرق إن توفرت هذه الضوابط والشروط بين نيابة الرجل أو المرأة عن الأمة، فقد قال عليه الصلاة والسلام: (النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَال) رواه أبو داود. ورأي المرأة الحكيمة مهم مفيد في رفع سوية القوانين والأنظمة المتعلقة بشؤون الأسرة والنساء وغيرها، ولا يدخل ذلك في حديث: (لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً) رواه البخاري؛ فالحديث له مناسبة خاصة تفهم في ظرفها وسياقها فحسب.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستشير أمهات المؤمنين فيما يهمه من الشأن العام. فيكفي في ذلك أن تكون المرأة على قدر من العلم والأمانة والتقوى الكافية لترشحها للمقعد النيابي. والله تعالى أعلم»(١).

المطلب الثاني: ترشح المرأة لرئاسة الدولة.

نصت دار الإفتاء المصرية على جواز ترشح المرأة لرئاسة الدولة، حيث جاء ضمن إحدى فتاويها بشأن حكم تولي المرأة للمناصب القيادية:

« وتجدر الإشارة إلى أن مسألة تولي المرأة للولايات العامة من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء؛ حيث تباينت آراؤهم فيها، فذهب فريق منهم إلى جواز ذلك، وذهب فريق آخر إلى عدم جوازه؛ فأما الذين قرروا عدم الجواز فقد احتجُّوا بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً» أخرجه البخاري في «صحيحه»؛ أشار إلى ذلك الإمام ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» (١٣/ ٥٦، ط. دار المعرفة)؛ فقال: [قال ابن التين: احتج بحديث أبي بكرة مَن قال: لا يجوز أن تُولَّى المرأةُ القضاءَ] اهـ.

قال العلامة الصنعاني في «سبل السلام» (٢/ ٥٧٥، ط. دار الحديث): [فيه دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئًا من الأحكام العامة بين المسلمين، وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها] اهـ.

وقال العلامة بدر الدين العيني في «عمدة القاري» (٢٤/ ٢٠٤، ط. دار إحياء التراث العربي): [واحتج به مَن منع قضاء المرأة، وهو قول الجمهور] اهـ.

(١) انظر: موقع دار الإفتاء الأردنية، الفتوى رقم (٣٣٥٠)، بتاريخ ٢٣-١-٢٠١٨م.

وقال الإمام القسطلاني في «إرشاد الساري» (١٠/ ١٩٢-١٩٣، ط. المطبعة الكبرى الأميرية): [ومذهب الجمهور أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء] اهـ.

أما الذين أجازوا تولي المرأة للولايات العامة والقضاء؛ فقد أشار إليهم العلامة ابن قدامة في «المغني» (٩/ ٣٩، ط. مكتبة القاهرة)؛ فقال: [قال أبو حنيفة وأصحابه: يجوز أن تلي النساء القضاء فيما يجوز أن تُقبل شهادتهن فيه وحدهن أو مع الرجال؛ لأن في الشهادة معنى الولاية، ولا يجوز في الحدود والقصاص لأن شهادتهن لا تُقبل في ذلك. وحكي عن ابن جرير الطبري أنه أجاز تقلد المرأة القضاء مطلقًا، وعلل جواز ولايتها بجواز فتياها؛ وقد ذهب بعض الشافعية إلى أنه لو وَلَّى سلطان ذو شوكة امرأةً القضاءَ نفذ قضاؤها] اهـ.

كما أشار إليهم العلامة ابن الملقن في «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» (٢١/ ٦١٠، ط. دار النوادر)؛ فقال: [وجوَّز ابن جرير أن تكون حاكمًا؛ وحكاه ابن خويز منداد عن مالك، وقال أبو حنيفة: تكون حاكمًا في كل أمر تجوز فيه شهادة النساء] اهـ.

وذكرهم أيضًا المباركفوري في «تحفة الأحوذي» (٦/ ٤٤٧، ط. دار الكتب العلمية)؛ فقال: [وأجازه الطبري وهي رواية عن مالك وعن أبي حنيفة عما تلي الحكم فيما تجوز فيه شهادة النساء] اهـ.

وذهب الإمام ابن حزم إلى القول بالجواز، وساق وجه دلالاته على ذلك -كما ناقش أدلةَ المنع-؛ جاء ذلك في «المحلى بالآثار» (٨/ ٥٢٧-٥٢٨، ط. دار الفكر)؛ حيث قال:

[وَجَائِزٌ أَنْ تَلِيَ الْمَرْأَةُ الْحُكْمَ -وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ- وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّهُ وَلَّى الشِّفَاءَ -امْرَأَةً مِنْ قَوْمِهِ- السُّوقَ. فَإِنْ قِيلَ: قَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ أَسْنَدُوا أَمْرَهُمْ إلَى امْرَأَةٍ». قُلْنَا: إنَّمَا قَالَ ذَلِكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ فِي الْأَمْرِ الْعَامِّ الَّذِي هُوَ الْخِلَافَةُ؛ بُرْهَانُ ذَلِكَ قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ: «الْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى مَالِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْؤُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا».

وَقَدْ أَجَازَ الْمَالِكِيُّونَ أَنْ تَكُونَ وَصِيَّةً وَوَكِيلَةً، وَلَمْ يَأْتِ نَصٌّ مِنْ مَنْعِهَا أَنْ تَلِيَ بَعْضَ الْأُمُورِ، وَبِاللهِ تَعَالَى التَّوْفِيقُ] اهـ.

ولقد ذخرت الشريعة الغراء بجملة من الأدلة والشواهد تشير إلى تولي المرأة لمناصب رفيعة في ديار الإسلام؛ ومن ثمَّ يترجح بها مذهب مَن قال بالجواز؛ مِن ذلك ما أخرجه ابن أبي عاصم الشيباني في «الآحاد والمثاني» (٦/ ٤، ط. دار الراية) عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ: «أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اسْتَعْمَلَ الشِّفَاءَ عَلَى السُّوقِ».

قال ابن الملقن في «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» (٣٢/ ٣٧٧، ط. دار النوادر): [وَوَلَّى عمرُ الشِّفَاءَ أُمَّ سليمانَ خاتمةً بالسوقِ] اهـ.

وعن الشفاء وفضلها ورجاحة عقلها يقول العلامة الزرقاني في «شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك» (١/ ٤٧٠، ط. مكتبة الثقافة الدينية): [الشِّفاء: بنت عبد الله بن عبد شمس بن خلف القرشية العدوية، أم سليمان؛ قيل: اسمها ليلى، والشِّفاء لقب، أسلمت قبل الهجرة وبايعت، وهي من المهاجرات الأُوَل، وكانت من عقلاء النساء وفُضلائهن، وكان صلى الله عليه وآله وسلم يزورها في بيتها.. وكان عمر يقدِّمها في الرأي ويرعاها ويفضِّلها؛ وربما ولَّاها شيئًا من أمر السوق] اهـ.

وما أخرجه الإمام الطبراني في «المعجم الكبير» عَنْ أَبِي بَلْجٍ يَحْيَى بْنِ أَبِي سُلَيْمٍ قَالَ: «رَأَيْتُ سَمْرَاءَ بِنْتَ نَهِيكٍ، وَكَانَتْ قَدْ أَدْرَكَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ؛ عَلَيْهَا دِرْعٌ غَلِيظٌ، وَخِمَارٌ غَلِيظٌ، بِيَدِهَا سَوْطٌ تُؤَدِّبُ النَّاسَ، وَتَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ».

ومن ذلك أيضًا ما أشار إليه العلامة ابن الجوزي في «المنتظم» (١٣/ ١٧٨-١٨١، ط. دار الكتب العلمية)، فقال: [ثم دخلت سنة ست وثلاثمائة.. وفى هذه السنة قعدت ثمل القهرمانة في أيام المقتدر للمظالم، وحضر مجلسها القضاة والفقهاء] اهـ.

وفي ضوء ما سبق، وتأسيسًا عليه؛ فلا يصح الاستدلال على عدم جواز تولي المرأة المناصب العامة بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»؛ لأن هذا الحديث الشريف ورد على سبب مخصوص، وهو ما يُعرف في اصطلاح علماء الأصول بواقعة العين؛ وهي الحادثة أو النازلة المختصة بمُعَيَّن، والأصل في واقعة العين أنها تختص بالشخص المُعَيَّن الذى وقعت لأجله، فلا تعمُّ في حكمِها غيرَه، وكما تقرر في علم الأصول أن: «وقائع الأعيان لا عموم لها»؛ ومن ثمَّ فإن هذا الحديث الشريف واقعة عين، لا يستدل بها على غيرها أصلًا.

ومما يُستدل به على أن هذا الحديث الشريف واقعة عين لا عمومَ لها: أنه ورد على سبب خاص في سباق وسياق ولحاق معين، لا يستقيم في بداهة العقل حملُه على وجه العموم، وقد تعرَّض لسبب وروده الخاص العلامة ابن الجوزي في «كشف المشكل» (٢/ ١٦، ط. دار الوطن)؛ فقال: [سبب قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا: أنه لما قَتَل شيرويه أباه كسرى، لم يملك سوى ثمانية أشهر، ويُقال ستة أشهر، ثم هلك، فملك بعده ابنه أردشير، وكان له سبع سنين فقُتِل، فملكت بعده بوران بنت كسرى، فبلغ هذا رسولَ الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»؛ وكذلك كان، فإنهم لم يستقم لهم أمر] اهـ.

وأما عن السباقات التي تعلقت بالحديث: فتتمثل في أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث رُسُله برسائل إلى الملوك يدعوهم فيها إلى الله عز وجل ومنهم كسرى ملك الفرس؛ قال العلامة بدر الدين العيني في «عمدة القاري» (١٨/ ٥٨-٥٩، ط. دار إحياء التراث العربي): [وفي سنة ستٍّ بعثَ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبدَ اللهِ بنَ حذافة إلى كسرى ملك الفرس. قال الواقدي: كان ذلك في آخر سنة ستٍّ بعد عمرة الحديبية.. وقيل: في المحرم في سنة ست] اهـ.

ويأتي سياق الحديث ليشير إلى سوء أدب كسرى مع كتاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ كما أورده العلامة بدر الدين العيني في «عمدة القاري» (١٤/ ٢١٠، ط. دار إحياء التراث العربي)، فقال: [إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعث بكتابه إلى كسرى مع عبد الله بن حذافة السهمي، فأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين، فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى، فلما قرأه مزَّقه.. فدعا عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يُمزَّقوا كلَّ مُمَزَّق] اهـ.

وقد أصابت دعوةُ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كسرى وقومَه، ودعاؤه لا شك في إجابته؛ قال العلامة ابن الملقن في «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» (١٨/ ٣٢، ط. دار النوادر): [ولما دعا عليهم صلى الله عليه وآله وسلم بذلك؛ مات منهم أربعة عشر ملكًا في سنة] اهـ.

وعن لحاقات الحديث الممثَّلة في الآثار المترتبة على دعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم: قال العلامة بدر الدين العيني في «عمدة القاري» (١٨/ ٥٨-٥٩، ط. دار إحياء التراث العربي): [فدعا على كسرى وجنوده بأن يُمَزَّقوا كلَّ مُمَزَّق؛ بحيث لا يبقى منهم أحد، وهكذا جرى ولم تقم لهم بعد ذلك قائمة ولا أمر نافذ، وأدبر عنهم الإقبال حتى انقرضوا بالكلية في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه] اهـ.

ومما يؤيد هذا المعنى ويدل على أن الحديث الشريف يمثل واقعة عين لا عموم لها: أن دلالة لفظ الفلاح الوارد في الحديث الشريف تشير إلى معنى البقاء والفوز، وهو المعنى الذي يناسب سباقات وسياقات ولحاقات الحديث؛ يوضح ذلك ما ذهب إليه العلامة اللغوي ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة» (٤/ ٤٥٠، ط. دار الفكر)؛ حيث قال: [الْفَاءُ وَاللَّامُ وَالْحَاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى شَقٍّ، وَالْآخَرُ عَلَى فَوْزٍ وَبَقَاءٍ.. وَالْأَصْلُ الثَّانِي الْفَلَاحُ: الْبَقَاءُ وَالْفَوْزُ] اهـ.

وعن الصلة الوثيقة بين سبب ورود الحديث الشريف ودعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم على كسرى ومُلْكِه: يقول الإمام القسطلاني في «إرشاد الساري» (١٠/ ١٩٢-١٩٣): [والغرض من ذكر هذا الحديث هنا بيان أن كسرى لما مزَّق كتابه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ ودعا عليه؛ سلَّط الله عليه ابنَه فمَزَّقَه وقتَلَه، ثم قتَلَ إخوتَه؛ حتى أفضى الأمر بهم إلى تأمير المرأة؛ فجرَّ ذلك إلى ذهاب ملكهم ومُزّقوا، واستجاب الله دعاءَه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ] اهـ.

كما أكد على هذا المعنى وتلك الصلة: شمس الدين الكرماني في «الكواكب الدراري» (١٦/ ٢٣٢، ط. دار إحياء التراث العربي)؛ فقال: [هو مِن تَتمة قصة كتاب كسرى حين مزَّقه، وقتله ابنُه، ثم مات الابن بالسم الذي دسه أبوه له، ثم جعل البنت ملكة] اهـ.

وقال أيضًا في «الكواكب الدراري» (٢٤/ ١٧٣، ط. دار إحياء التراث العربي): [وابنة كسرى اسمها بوران.. وكان مدة ملكها سنة وستة أشهر] اهـ.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لَمَّا علِم بولاية المرأة؛ أخبر أن هذا علامةُ ذهاب ملكهم وتمزُّقه، إجابةً لدعوته عليهم؛ مصداقًا لقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٧]؛ ومن ثمَّ فلا يُعَد ذلك إخبارًا عامًّا منه صلى الله عليه وآله وسلم بأن كل قوم يُوَلُّون امرأةً عليهم أنهم لا يُفلحون.

ومما يُستأنس به في هذا الصدد ويُستدلُّ به على جواز تولي المرأة المناصبَ العامة: ما أخرجه الإمام ابن حبان في «صحيحه» عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ يَقُولُ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَمَسْؤُولٌ عَنْ أَهْلِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْؤُولَةٌ عَنْ رَعَيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».

قال الإمام ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» (١٣/ ١١٣، ط. دار المعرفة): [قال الخطابي: اشتركوا أي الإمام والرجل ومن ذُكِرَ في التسمية؛ أي في الوصف بالراعي.. ولا يلزم من الاتصاف بكونه راعيًا، ألَّا يكون مرعيًّا باعتبار آخر] اهـ.

وعن معنى عموم الإمامة لجميع الخلق، وأن حكمها واحد، وأنه يعم الناس جميعًا: يقول العلامة الشيخ محيي الدين بن العربي في «الفتوحات المكية» (٣/ ٤٧٦، ط. دار الكتب العربية الكبرى): [قال: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»؛ فعمَّت الإمامة جميع الخلق، فحصل لكل شخص منهم مرتبة الإمامة، فله من الحق هذا القدر، ويتصرف بقدر ما مَلَّكه الله من التصرُّف فيه] اهـ.

وفي السياق نفسه يقول في «الفتوحات المكية» (٤/ ٥): [فأعلى الرعاء الإمامة الكبرى، وأدناها إمامة الإنسان على جوارحه، وما بينهما ممن له الإمامة على أهله وولده وتلامذته ومماليكه.. ولهذا عمَّت الإمامة جميع الأناسي، والحكم في الكل واحد من حيثما هو إمام] اهـ.

وقد ورد في الهدي النبوي الشريف ما يدلُّ ويؤكد على أن أي مسلم أو مسلمة يمكن له أن يتحمَّل مسؤوليتهم، ويصح أن يسعى في أمورهم؛ فقد أخرج الإمام أبو داود في «سننه» عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ: يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ».

قال الشيخ المباركفوري في «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» (٩/ ٥١٠، ط. إدارة البحوث والإفتاء، بنارس الهند): [والمعنى: أن ذمة المسلمين واحدة سواء صدرت من واحد أو أكثر، شريف أو وضيع، فإذا أَمَّنَ أحد من المسلمين كافرًا وأعطاه ذمَّة؛ لم يكن لأحدٍ نقضُه، فيستوي في ذلك الرجل والمرأة، والحُر والعبد؛ لأن المسلمين كنفس واحدة.. فأما المرأة: فقال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على جواز أمان المرأة] اهـ.

وكيف لا تتحمل المرأة مسؤولية الولاية وقد تقرَّر في الشريعة الغراء أن المرأة المسلمة إذا أعطت أمانًا لجيش العدو بأكمله وجب على جميع المسلمين أن يُمضُوه، وألَّا ينقضوا عليها عهدها؛ قال الإمام بدر الدين العيني في «نخب الأفكار» (١٥/ ٣٤٤، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية): [إذا أعطَى أحدٌ الجيشَ العدوَّ أمانًا، صار ذلك على جميع المسلمين، وليس لهم أن يُخفِروه، ولا أن يَنقضُوا عليه عهدَه، وقد أجاز عمر رضي الله عنه أمان عبدٍ على جميع الجيش] اهـ.

وبناءً على ذلك وفي واقعة السؤال: فإن تولي المرأة للمناصب القيادية أمرٌ جائز شرعًا، والشريعة الإسلامية لم تنظر إلى النوع، إنما اعتبرت الكفاءة والقدرة على إنجاز الأمور على أتم وجه، وفي مواقف سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما يحض على الثقة بالمرأة وإعطائها من الحقوق والقيادة ما تكون مؤهلة له.

والله سبحانه وتعالى أعلم» [1].

****

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٥٢٥٠)، بتاريخ ٢٩ ديسمبر ٢٠٢٠م.

المطلب الثالث: حق المرأة في الانتخاب والتصويت.

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة، التي دخلت حيز النفاذ في عام ١٩٥٤، والتي تكرس المساواة في الحقوق للمرأة في التصويت، وتولي المنصب، والحصول على الخدمات العامة على النحو المنصوص عليه في القوانين الوطنية.

وفي مصر على سبيل المثال، نجد أنه في العصور القديمة شاركت المرأة في حكم مصر ووصلت لأعلى منصب في الدولة، ووُضِعَت قوانين مصرية تنظم دور المرأة في الحياة العامة.

وخلال ثورة ١٩١٩، بدأت مشاركة المرأة المصرية في العمل السياسي؛ حيث خرجت أول مظاهرة نسائية ضد الاحتلال البريطاني في ١٦ مارس ١٩١٩، قُتِلَ خلالها بعضهن. وفي ١٩٢٠، تألّفت لجنة الوفد المركزية للسيدات. وفي عام ١٩٢٣، أنشأت هدى شعراوي الاتحاد النسائي المصري، وصدر قانون الانتخاب في نفس العام، لكنه حرم المرأة من حقّي التصويت والانتخاب؛ بحجة أن انخراط المرأة في العمل السياسي يتعارض مع طبيعتها. وفي يوم افتتاح البرلمان، خرجت مظاهرة نسائية للاحتجاج على حرمان المرأة من حقوقها السياسية. وفي الأربعينيات، تأسس أول حزب نسائي عام ١٩٤٢، كما تأسس الاتحاد النسائي العربي في القاهرة عام ١٩٤٤، وتأسس اتحاد بنت النيل عام ١٩٤٩.

وبعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، صدر دستور ١٩٥٦، كأول دستور مصري ينصّ على المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، بما فيها الحقوق السياسية، كما نصّ على حق المرأة في التصويت والترشح في الانتخابات. وقد دخلت المرأة المصرية البرلمان لأول مرة في ١٩٥٧، وتم تعيين حكمت أبو زيد كأول وزيرة في الحكومة المصرية في ١٩٦٢، ودخلت المرأة الاتحاد العربي الاشتراكي في ١٩٦٤. وفي عام ١٩٧١، تم إصدار دستور جديد نصّ في مادته الثامنة على مبدأ تكافؤ الفرص لجميع المواطنين دون تفرقة بحسب الجنس، كما نصّت المادة ٤٠ منه على أن المواطنين لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات لا تفرقة بينهم في ذلك لأي سبب، كذلك نصّت المادة ٦٢ منه على أن لجميع المواطنين في الدولة حق الانتخاب والترشح وإبداء الرأي في الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون [١].

وفي الكويت نجد أن عام ١٩٨٥م شهد البداية الفعلية لحقوق المرأة في الانتخاب حيث كان للمرأة الكويتية الحق في التصويت. وتم إلغاء ذلك الحق بعد ذلك في سنة ١٩٩٩م. ثم في مايو ٢٠٠٥م أعاد

(١) انظر: الحقوق الإنسانية للمرأة بين التشريعات الوطنية والمواثيق الدولية، د. فتوح عبد الله الشاذلي، الإسكندرية، ٢٠١٦م، (ص ١٠٧-١٠٩).

البرلمان الكويتي منح حق الانتخاب للمرأة بشرط ألا يقل سنها عن ٢٠ سنة وقت الانتخاب.

بينما تأخرت السعودية كثيرًا في منح هذا الحق للمرأة؛ ففي سبتمبر ٢٠١١م أعلن الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود أن المرأة ستكون قادرة على التصويت والترشح للمناصب اعتبارًا من عام ٢٠١٥م. وهذا ينطبق على المجالس البلدية، وهي الهيئات شبه المنتخبة في المملكة. نصف المقاعد في المجالس البلدية تكون اختيارية، والمجالس لديها سلطات قليلة. وقد أجريت انتخابات المجلس منذ عام ٢٠٠٥م، وقد قامت النساء السعوديات بالتصويت لأول مرة، وكانت أول من ترشح للمنصب في ديسمبر ٢٠١٥م لتلك المجالس السيدة سلمى بنت حزبي العتيبي كأول سيدة سياسية منتخبة في المملكة العربية السعودية؛ حيث فازت بمقعد في المجلس في مكة المكرمة، ثم أسفرت انتخابات ديسمبر ٢٠١٥م في المملكة العربية السعودية عن انتخاب عشرين امرأة في المجالس البلدية.

وجدير بالذكر في ختام هذا المبحث أن نؤكد على أن حق المرأة في الانتخاب والترشيح أمرٌ قديم عرفته الأمم القديمة، كما أقرته في العصر الحديث الغالبية العظمى من الدول التي تعتنق الديانات الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام، ولا تكادُ توجد دولة اليوم تمنع المرأة من حقها القانوني والإنساني في الانتخاب والتصويت والترشيح وتولي المناصب الإدارية والسيادية -على تفاوتٍ في نسبة إتاحة السلطة للمرأة بين دولٍ وأخرى-، لكن في النهاية اعترفت كافة الدول بذلك ومكّنت المرأة من ممارسة هذه الحقوق وفق الشروط القانونية التي تحكم الجميع رجالًا ونساءً.

التعددية والأحزاب السياسية

الأحزاب: جمع حزب، والحزب في اللغة: الجماعة من الناس، وكل قومٍ تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزابٌ وإن لم يلق بعضُهم بعضًا [١].

وفي اصطلاح السياسيين: «مجموعة متحدة من الأفراد، يجمعها فكرٌ واحد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامجٍ سياسي معين» [٢].

ويعرفه صفي الرحمن المباركفوري فيقول: «فالحزب السياسي في الحقيقة عبارة عن منظّمة تقوم على أساس من النظريات والمواقف السياسية التي تصطلح مجموعة من السياسيين على وجوب احترامها وتنفيذها؛ لتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد» [٣].

ولا يوجد في الإسلام ما يمنع تكوين الأحزاب السياسية، وإنما ما يمنع منه التشريع الإسلامي هو أن يكون التحزُّبُ قائمًا على المخاصمة والتباغض والمنافسة غير الشريفة، أو أن يكون الهدف من عمل كل حزبٍ نشر أفكاره لتحقيق مصالحه حتى وإن تعارضت مصالحه مع الدين والقيم، وأضرّت بالمصلحة العامة للدولة. أما إن كان هدفُ الأحزاب هو المشاركة بالرأي والمشورة وتقديم الخبرات والكفاءات لتحسين عمل المنظومة السياسية والارتقاء بإدارة الدولة إلى مستوى الكمال والعدل والأمان والرخاء فلا يمنع من ذلك شرعٍ ولا قانون، بل يكون هذا من الأعمال المستحبة التي يثاب فاعلها إن سلك في سبيلها الوسائل المشروعة.

بل إن كثيرًا من المفكرين السياسيين يرون أن تعدد الأحزاب السياسية بات أمرًا ضروريًّا وأساسيًّا لتحقيق الأهداف المنشودة في إدارة الدول وتحسين أداء مؤسساتها، وأن كثيرًا من المهام الصعبة والوظائف المهمة لا يمكن تحقيقها في غياب تعدد الأحزاب، خاصة في الظروف التي يعيشها العالم الحديث [٤].

وظائف ومهام وفوائد الأحزاب السياسية:

١- تسليط الضوء على المسائل المهمة التي تواجه المجتمع، والقيام بالدور التوجيهي والإرشادي للحكومة والدور التوعوي للشعب لإعانته على تحديد موقفه من القضايا المطروح عليه، لاسيما ما يتعلق منها بمصيره السياسي والاقتصادي، وهي بهذا تساعد الجماهير على الاندماج وزيادة المشاركة في العملية السياسية.

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة حزب (١/ ٣٠٨، ٣٠٩).

(٢) السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي (ص ٥٣٨).

(٣) الأحزاب السياسية في الإسلام، صفي الرحمن المباركفوري، (ص ٣١).

(٤) انظر: أزمة الحكم في العالم الإسلامي، د. فاروق عبد السلام (ص ١٢٦)، وجذور علم السياسة، د. عاطف إبراهيم عدوان (ص ٨٦- ٨٨).

٢- مراقبة أعمال الحكومة ومحاسبتها بالوسائل القانونية المشروعة إذا صدر من أحد ممثليها تجاوزٌ في حق الشعب أو اعتداء على المواطنين وممتلكاتهم وحرياتهم المكفولة لهم بنص الدستور، وتمارس الضغط السياسي على بعض الأجهزة التنفيذية لتتراجع عن أي تجاوزات تصدر عنها تجاه الشعب.

٣- تنظيم وسائل التعبير عن الرأي خصوصًا في حالة المعارضة، وتوفير منابر تعبير آمنة للأفراد والفئات المختلفة من جموع الشعب، وضبط عملية الحوار حتى لا تتحول الاختلافات والاعتراضات إلى مصادمات عنيفة تدي بوحدة المجتمع واستقرار البلاد.

٤- إعداد القادة السياسيين، وتقديم الأشخاص المرشحين للانتخابات، وكذلك البرامج السياسية التي تحدد سياسات الأحزاب والحكومات المقبلة التي تشكّلها هذه الأحزاب في حالة نجاح مرشحيها.

٥- يعد نظام الأحزاب من أهم الضمانات والوسائل الحديثة في خدمة أي نظام سياسي حرٍّ حسَنِ النية، يسعى لتحقيق الديمقراطية الشرعية ويحرص على منع الاستبداد[١].

٦- إيجاد مناخ صالح لنمو وازدهار نظرات متنوعة في السياسة والاجتماع، وتقوم الأحزاب بعرض هذه النظريات والأطروحات على المجتمع لمناقشتها حتى يتم الوصول إلى ما هو أصلح، وتدير عملية تبادل الآراء مع الفئات المختلفة لاتخاذ المواقف الصحيحة حول الأوضاع الراهنة والحوادث المستجدة[٢].

مكوّنات ومقوّمات الأحزاب السياسية:

يبدو من تعريفات المفكرين السياسيين للحزب السياسي أن مفهومه يتمحور على ثلاثة مقوّمات:

الأول: أن الحزب السياسي عبارة عن تكتّلٍ بشري، ألّفت بينه وحدة الانتماء إلى برنامجٍ سياسي معين، سواء بلغ هذا البرنامج مبلغ الأيدلوجية العامة كالحزب الاشتراكي وما يماثله، أم اقتصر على بعض الإصلاحات الجزئية.

الثاني: الالتزام بالديمقراطية في نظام العمل، وذلك بأن يعلن الحزب برنامجه السياسي، ويجمع الناخبين حوله بواسطة المتحدثين البارعين تمهيدًا للظفر بأصواتهم، والحصول على أغلبيةٍ شعبية يتمكن بواسطتها من وضع هذا البرنامج موضع التنفيذ.

الثالث: الوصول إلى السلطة لتنفيذ برنامج سياسي معين تُطَبَّق من خلاله النظريات التي يتبناها الحزب في السياسة والاقتصاد والإدارة بشكلٍ عام، ويعتبر هذا المقوّمُ هدفًا عامًّا لكافة الأحزاب السياسية، وكل تكتّل بشري متّحد الرؤية لا يستهدف الوصول إلى السلطة لا يصدق عليه مسمى الحزب السياسي بالمفهوم الدقيق، مهما كانت برامجه الإصلاحية ومجهوداته العملية في تطوير المجتمع في مختلف جوانبه [٣].

(١) انظر: أزمة الحكم في العالم الإسلامي، د. فاروق عبد السلام (ص ١٢٦).

(٢) الأحزاب السياسية في الإسلام، صفي الرحمن المباركفوري، (ص ١٣، ١٤).

(٣) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. فهمي صلاح الصاوي، (ص ٥).

أنواع الأحزاب السياسية:

هناك نوعان من الأحزاب السياسية باعتبار الأصل الذي انبثقت منه والهدف الذي تسعى إليه، وهما:

١- أحزاب شمولية: وهي تقوم على فلسفة معينة في الحياة، يؤمن بها أعضاؤها، وتبلغ في نفوسهم مبلغ العقائد الدينية أو تكاد، ويقدمون كافة برامجهم العملية في ضوئها، وذلك كالأحزاب الشيوعية والفاشية والنازية، وقد يتحقق هذا المعنى بدرجات متفاوتة لا تُتَبَنَّى فيها كافة جوانب هذه الفلسفات كالأحزاب الاشتراكية، والأحزاب الدينية.

ويغلب على هذا النوع من الأحزاب الاتجاه باستمرار إلى نظام الحزب الواحد الذي لا يسمح بقيام أحزاب معارضة بجواره؛ لأن إيمانها الشديد بالفلسفة التي تقوم عليها قد يبلغ كثيرًا مبلغ التعصب، ويحملها على مقاومة ما عداها من الأحزاب والفلسفات بشتى الوسائل.

٢- أحزاب جزئية: وهي التي تهدف إلى تبني قضية أو أكثر من القضايا العامة التي تسترعي انتباه الكافة، كالمناداة بتحقيق وحدة سياسية بين عدة شعوب تؤلف بينها رابطة جامعة، أو المطالبة بإصلاح دستوري معين ونحو ذلك، ويرتبط وجود هذه الأحزاب وقوّتها بهذا الهدف الذي تكونت لأجله، فهي في الجملة أحزاب موقوتة، تبقى ما بقيت أهدافها حيةً مُثارَةً، وتنتهي في العادة بتحقيق تلك الأهداف، وقد رأينا في التاريخ المصري في القرن العشرين أحزابًا سياسيةً قوية كان لها أثر كبير في توجيه وقيادة الحياة السياسية لنيل الاستقلال كالحزب الوطني الذي أسسه الزعيم مصطفى كامل وقاده من بعده محمد فريد، وحزب الوفد الذي أسسه الزعيم سعد زغلول، وغيرهما، وبعد الاستقلال وإعلان الجمهورية ظهرت أحزاب أخرى كحزب التحرير والاتحاد القومي الاشتراكي، وحزب مصر الذي أسسه أنور السادات وغيرهما. كما كان في بقية الدول العربية والأجنبية أحزاب أخرى سياسية تدير المشهد السياسي في بلدانها.

وقد سبق أن أصدر مجلس الشعب المصري القانون رقم (٤٠) لسنة ١٩٧٧م لتنظيم الأحزاب السياسية في مصر، والذي نص في المادة الأولى منه على أنه: «للمصريين حق تكوين الأحزاب السياسية، ولكل مصري الحق في الانتماء إلى أي حزب سياسي، وذلك طبقًا لأحكام هذا القانون».

كما نصت المادة (٥) من دستور ٢٠١٤م المعدَّل على أنه: «يقوم النظام السياسي على أساس التعددية السياسية والحزبية، والتداول السلمى للسلطة».

وقد نصت دار الإفتاء المصرية في فتواها على جواز التعددية السياسية في الإسلام، وإقرار الشرع والقانون لها، وهذا نص الفتوى:

«السؤال

هل تجوز التعددية السياسية في الدولة الإسلامية؟

الجواب

التعدد في اللغة: الكثرة وعدم التفرد، قال الفيومي: «التَّعَدُّدُ» الكثرة. «المصباح المنير» (ع د د).

والسياسة في اللغة: التدبير والمراعاة للشيء، قال الفيومي: «وَسَاسَ زَيْدٌ الْأَمْرَ يَسُوسُهُ سِيَاسَةً: دَبَّرَهُ وَقَامَ بِأَمْرِهِ. «المصباح المنير» (س و س).

فالتعددية السياسية المقصود بها كثرة الآراء السياسية المنبثقة -في الغالب- عن طريق ما يسمى بالأحزاب السياسية.

وكل حزب يتكون من مجموعة من الناس لهم آراء متقاربة حول قضايا عامة، ويحاول كل حزب أن يطبق هذه الآراء عن طريق التمثيل النيابي أو الوزاري أو حتى عن طريق الوصول لأعلى سلطة في الدولة إن استطاعوا إلى ذلك سبيلًا.

والخلاف والاختلاف أمر كوني؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، والناس ليسوا كحلقة مفرغة لا يُعلم أين طرفاها، فطبيعة الناس الاختلاف، وقد حدث الخلاف بين الأنبياء، وقد ذكر الله ذلك في قصة داود وسليمان عليهما السلام إذ يحكمان في الحرث، وفي قصة موسى مع هارون عليهما السلام في قصة عبادة بني إسرائيل للعجل.

ولو كان الناس على رأي واحد ما شرع الله جل وعلا الشورى، ولا أمر بها نبيه صلى الله عليه وآله وسلم؛ فقال جل شأنه في وصف المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقال لنبيه: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

والخلاف إن كان داخل مجلس الشورى فلا شك في جوازه، وهو لازم من الشورى المأمور بها شرعًا، وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يشاور أصحابه، فكانت أحيانًا تأتي من غير طلب، كما في قصة الحباب بن المنذر رضي الله عنه في غزوة بدر، وقصة أم سلمة رضي الله عنها في صلح الحديبية، وقد تكون من غير طلب لكنها معارضة لما عليه رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كما

في معارضة عمر رضي الله عنه لصلح الحديبية، وكذا في الصلاة على عبد الله بن أبي بن سلول زعيم المنافقين، وقد تكون متعارضة بين فريقين أو أكثر من المسلمين فيختار النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحدها، وذلك كما في قصة أسارى بدر، وكما في قصة الخروج للقاء قريش يوم أحد، وكما في قصة المشورة حين فرت عير قريش قبل اللقاء يوم بدر.

وقد تكون بطلب لكنَّ رأي أهل الشورى يخالف رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في قصة مشاورته للسعدين -سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما- في إعطاء بعض الأحزاب ثلث تمر المدينة مقابل الانصراف عن حصارهم للمدينة يوم الخندق، فرفضا ذلك، فأخذ برأيهما.

وأما إن كان خارجًا عن مجلس الشورى، فله احتمالات، منها: أن يكون لجماعة من المسلمين رأي تتحقق به مصلحة طائفة لهم، وهذا جائز؛ إذ لا مانع شرعًا من أن يَصِلَ المسلم إلى تحقيق مصلحة له، فإن كانت المصلحة تخص جماعة لا فردًا فلا شك في تأكد الجواز، وإنما قد يأتي ما يعارض الجواز من خارج.

هل الشرع أمر بنظام سياسي معين؟

والناظر في طريقة نقل السلطة في العصر الأول يرى أن الشرع لم يأتِ بشيء صريح في ذلك، شأنه في ذلك كشأنه في القضايا التي هي محتملة للتغيير، ويظهر ذلك في تغير نقل السلطة في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الراشدين؛ فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لم ينص على الخليفة من بعده، ولذا قام النزاع في السقيفة، واختار المسلمون أبا بكر رضي الله عنه، ثم قام أبو بكر رضي الله عنه بتعيين عمر بن الخطاب خليفة من بعده، ثم قام عمر رضي الله عنه بتعيين ستة ينتخب منهم واحد.

وهذا يدل على سعة الأمر في طريقة التعيين، وأنه يجوز إظهار بدائل جديدة لا تخرج عن جوهر الأحكام الشرعية في هذا الأمر، فطريقة تعيين الخليفة الأول والثاني والثالث تُبَيِّن أنه ليس هناك نظام معين في ذلك من قِبَلِ الشرع، والفقهاء بَنَوا آراءهم الفقهية على ما تم حدوثه، ولم يَتَعَدَّوه.

أدلة التعددية السياسية:

التعددية السياسية لم يأتِ ما ينفيها، بل ورد ما يعضدها، فمن ذلك: موقف الأنصار من الغنائم يوم حنين، وقصة سعد بن عبادة رضي الله عنه؛ فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: لَمَّا أَعْطَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ مَا أَعْطَى مِنْ تِلْكَ الْعَطَايَا فِي قُرَيْشٍ وَقَبَائِلِ الْعَرَبِ، وَلَمْ

يَكُنْ فِي الْأَنْصَارِ مِنْهَا شَيْءٌ وَجَدَ هَذَا الْحَيُّ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي أَنْفُسِهِمْ، حَتَّى كَثُرَتْ فِيهِمُ الْقَالَةُ حَتَّى قَالَ قَائِلُهُمْ: لَقِيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ قَوْمَهُ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ رضي الله عنه، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ هَذَا الْحَيَّ قَدْ وَجَدُوا عَلَيْكَ فِي أَنْفُسِهِمْ لِمَا صَنَعْتَ فِي هَذَا الْفَيْءِ الَّذِي أَصَبْتَ، قَسَمْتَ فِي قَوْمِكَ، وَأَعْطَيْتَ عَطَايَا عِظَامًا فِي قَبَائِلِ الْعَرَبِ، وَلَمْ يَكُ فِي هَذَا الْحَيِّ مِنَ الْأَنْصَارِ شَيْءٌ، قَالَ: «فَأَيْنَ أَنْتَ مِنْ ذَلِكَ يَا سَعْدُ؟» قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا أَنَا إِلَّا امْرُؤٌ مِنْ قَوْمِي، وَمَا أَنَا؟ قَالَ: «فَاجْمَعْ لِي قَوْمَكَ فِي هَذِهِ الْحَظِيرَةِ»، قَالَ: فَخَرَجَ سَعْدٌ رضي الله عنه، فَجَمَعَ الْأَنْصَارَ فِي تِلْكَ الْحَظِيرَةِ، قَالَ: فَجَاءَ رِجَالٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، فَتَرَكَهُمْ، فَدَخَلُوا وَجَاءَ آخَرُونَ، فَرَدَّهُمْ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا أَتَاهُ سَعْدٌ رضي الله عنه فَقَالَ: قَدِ اجْتَمَعَ لَكَ هَذَا الْحَيُّ مِنَ الْأَنْصَارِ، قَالَ: فَأَتَاهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ ... وذكر تمام الحديث كما في «مسند» أحمد (٣/ ٧٦).

ووجه الدلالة: أن الأنصار اتخذت موقفًا فأصابهم وأقرهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم على اتخاذ الموقف، ثم حاورهم في لُبِّ الأمر.

وفي حديث «البخاري» عن الْمِسْوَر: «أَنَّ الرَّهْطَ الَّذِينَ وَلَّاهُمْ عُمَرُ رضي الله عنه اجْتَمَعُوا فَتَشَاوَرُوا، فَقَالَ لَهُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ رضي الله عنه: لَسْتُ بِالَّذِي أُنَافِسُكُمْ عَلَى هَذَا الأَمْرِ، وَلَكِنَّكُمْ إِنْ شِئْتُمُ اخْتَرْتُ لَكُمْ مِنْكُمْ، فَجَعَلُوا ذَلِكَ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ رضي الله عنه، فَلَمَّا وَلَّوْا عَبْدَ الرَّحْمَنِ أَمْرَهُمْ، فَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ رضي الله عنه حَتَّى مَا أَرَى أَحَدًا مِنَ النَّاسِ يَتْبَعُ أُولَئِكَ الرَّهْطَ وَلا يَطَأُ عَقِبَهُ، وَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ يُشَاوِرُونَهُ تِلْكَ اللَّيَالِيَ حَتَّى إِذَا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي أَصْبَحْنَا مِنْهَا، فَبَايَعْنَا عُثْمَانَ رضي الله عنه».

فقوله: «فَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَتَّى مَا أَرَى أَحَدًا مِنَ النَّاسِ يَتْبَعُ أُولَئِكَ الرَّهْطَ وَلا يَطَأُ عَقِبَهُ» دليل على التعددية السياسية متمثلة في هؤلاء الستة، ثم تفرق الناس فيهم، فاتبعت كل طائفة منهم واحدًا من الستة يطؤون عقبه؛ لميلهم إليه، أو الاستماع إليهم بحيث ينتج قرار التصويت بعد علم ورَوِيَّةٍ.

وفي «الصحيحين» في قصة صلح الحديبية: قَالَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ رض الله عنه: فَأَتَيْتُ نَبِيَّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: أَلَسْتَ نَبِيَّ اللهِ حَقًّا، قَالَ: «بَلَى»، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الحَقِّ، وَعَدُوُّنَا عَلَى البَاطِلِ، قَالَ: «بَلَى»، قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا إِذن؟ قَالَ: «إِنِّي رَسُولُ اللهِ، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ، وَهُوَ نَاصِرِي»، قُلْتُ: أَوَلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي البَيْتَ فَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: «بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَّا نَأْتِيهِ العَامَ»، قَالَ: قُلْتُ: لا، قَالَ: «فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَّوِّفٌ بِهِ»، قَالَ: فَأَتَيْتُ أَبَا بَكْرٍ فَقُلْتُ: يَا أَبَا بَكْرٍ أَلَيْسَ هَذَا نَبِيَّ اللهِ حَقًّا؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الحَقِّ وَعَدُوُّنَا عَلَى البَاطِلِ؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ

فِي دِينِنَا إذن؟ قَالَ: أَيُّهَا الرَّجُلُ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ، وَلَيْسَ يَعْصِي رَبَّهُ، وَهُوَ نَاصِرُهُ، فَاسْتَمْسِكْ بِغَرْزِهِ، فَوَاللهِ إِنَّهُ عَلَى الحَقِّ، قُلْتُ: أَلَيْسَ كَانَ يُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي البَيْتَ وَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: بَلَى، أَفَأَخْبَرَكَ أَنَّكَ تَأْتِيهِ العَامَ؟ قُلْتُ: لا، قَالَ: فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَّوِّفٌ بِهِ.

فموقف عمر رضي الله عنه مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم الحديبية، يدل على التعددية السياسية الواضحة، مع المراجعة مع ولي الأمر فَمَنْ دونه، لكن مع عدم التشغيب على الحاكم، فالتعددية السياسية مطلوبة من خلال مجلس الشورى، أو ما يشبهه ويقوم مقامه.

وفي «البخاري» في قصة مقتل عمر رضي الله عنه: «فَصَلَّى بِهِمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ رضي الله عنه صَلاَةً خَفِيفَةً، فَلَمَّا انْصَرَفُوا قَالَ: يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، انْظُرْ مَنْ قَتَلَنِي، فَجَالَ سَاعَةً ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ: غُلاَمُ المُغِيرَةِ، قَالَ: الصَّنَعُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: قَاتَلَهُ اللهُ، لَقَدْ أَمَرْتُ بِهِ مَعْرُوفًا، الحَمْدُ للهِ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْ مِيتَتِي بِيَدِ رَجُلٍ يَدَّعِي الإِسْلاَمَ، قَدْ كُنْتَ أَنْتَ وَأَبُوكَ تُحِبَّانِ أَنْ تَكْثُرَ العُلُوجُ بِالْمَدِينَةِ -وَكَانَ العَبَّاسُ أَكْثَرَهُمْ رَقِيقًا-».

وفي شرح الحديث للحافظ ابن حجر: [قوله: «قد كنت أنت وأبوك تحبان أن تكثر العلوج بالمدينة» في رواية ابن سعد من طريق محمد بن سيرين عن ابن عباس رضي الله عنهما: فقال عمر رضي الله عنه: «هذا من عمل أصحابك، كنت أريد ألا يدخلها عِلْجٌ من السبي فغلبتموني».

وله من طريق أسلم مولى عمر رضي الله عنه قال: قال عمر رضي الله عنه: من أصابني؟ قالوا: أبو لؤلؤة -واسمه فيروز- قال: قد نهيتكم أن تجلبوا عليها من علوجهم أحدًا فعصيتموني. ونحوه في رواية مبارك بن فضالة، وروى عمر بن شبة من طريق ابن سيرين قال: بلغني أن العباس قال لعمر -لما قال: لا تُدخِلُوا علينا من السبي إلا الوصفاء-: إن عمل المدينة شديد، لا يستقيم إلا بالعلوج] اهـ «فتح الباري» (٧/ ٦٤).

وهذا نموذج على مراجعة الإمام فيما يعتقد أن فيه مصلحة، واستجابة الإمام لهم إن غلب على رأيه صحة ما تطلبه بعض الفئات المستفيدة من تشريع ما يحقق لها مصلحة.

وينبغي لمن يدلي بصوته أن يتقي الله في صوته، ويتحرى مصلحة الأمة ما استطاع، قال تعالى: ﴿سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، وليعلم أن هذا الأمر من النصيحة، وقد ورد في الحديث الشريف عن تميم الداري رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «للهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ» أخرجه مسلم.

قال العلامة المناوي: [قال بعض الكاملين: يحتاج الناصح والمشير إلى علم كبير كثير؛ فإنه يحتاج أولًا إلى علم الشريعة، وهو العلم العام المتضمن لأحوال الناس، وعلم الزمان، وعلم المكان، وعلم الترجيح إذا تقابلت هذه الأمور، فيكون ما يصلح الزمان يفسد الحال أو المكان، وهكذا، فينظر في الترجيح فيفعل بحسب الأرجح عنده، مثاله: أن يضيق الزمن عن فعل أمرين اقتضاهما الحال فيشير بأهمهما، وإذا عرف من حال إنسان بالمخالفة وأنه إذا أرشده لشيء فعل ضده؛ يشير عليه بما لا ينبغي ليفعل ما ينبغي، وهذا يسمى علم السياسة؛ فإنه يسوس بذلك النفوس الجموحة الشاردة عن طريق مصالحها، فلذلك قالوا: يحتاج المشير والناصح إلى علم، وعقل، وفكر صحيح، ورؤية حسنة، واعتدال مزاج، وتُؤَدَة وتَأَنٍّ، فإن لم تجمع هذه الخصال فخطؤه أسرع من إصابته فلا يشير ولا ينصح، قالوا: وما في مكارم الأخلاق أدق ولا أخفى ولا أعظم من النصيحة] اهـ «فيض القدير» (٦/ ٢٦٨، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى- مصر).

ولما كان الأمر يتصل بالإمامة، وهي لها ضوابط خاصة في الفقه الإسلامي، كان الأولى أن نوضح تلك الخواص حتى لا نتعداها، ولنوفق بعد ذلك بين التعددية السياسية وبين هذه الخواص.

فالأصل في الإمامة أنها واجبة؛ لأن هناك من أعمال الشرع ما لا يتم إلا بالقوة، كالجهاد، والعدل، وَرَدِّ المظالم، وهذه تحتاج إلى إمام يقود الناس لتحقيق ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

قال الإمام القرطبي: [هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يُسمع له ويُطاع؛ لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الخليفة، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة، إلا ما روي عن الأصم؛ حيث كان عن الشريعة أصم، وكذلك كل من قال بقوله واتبعه على رأيه ومذهبه ... ودليلنا قول الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ وقال: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾، أي: يجعل منهم خلفاء، إلى غير ذلك من الآي]اهـ «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٢٦٤، ط: دار الكاتب العربي).

وورد في السنة عَنْ عَبْدِ الله بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: «لَا يَحِلُّ لِثَلَاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضِ فَلَاةٍ إِلَّا أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ» رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: «إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ» رَوَاهُ أَبُو دَاوُد. وَلَهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه مِثْلُهُ.

قال الإمام الشوكاني: [وَفِيهَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ يُشْرَعُ لِكُلِّ عَدَدٍ بَلَغَ ثَلاثَةً فَصَاعِدًا أَنْ يُؤَمِّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ؛ لأَنَّ فِي ذَلِكَ السَّلامَةَ مِنْ الْخِلافِ الَّذِي يُؤَدِّي إِلَى التِّلافِ، فَمَعَ عَدَمِ التَّأْمِيرِ يَسْتَبِدُّ كُلُّ وَاحِدٍ بِرَأْيِهِ، وَيَفْعَلُ مَا يُطَابِقُ هَوَاهُ فَيَهْلِكُونَ، وَمَعَ التَّأْمِيرِ يَقِلُّ الاخْتِلافُ وَتَجْتَمِعُ الْكَلِمَةُ، وَإِذَا شُرِّعَ هَذَا لِثَلاثَةٍ يَكُونُونَ فِي فَلاةٍ مِنْ الأَرْضِ أَوْ يُسَافِرُونَ فَشَرْعِيَّتُهُ لِعَدَدٍ أَكْثَرَ يَسْكُنُونَ الْقُرَى وَالأَمْصَارَ وَيَحْتَاجُونَ لِدَفْعِ التَّظَالُمِ وَفَصْلِ التَّخَاصُمِ؛ أَوْلَى وَأَحْرَى، وَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ لِقَوْلِ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يَجِبُ عَلَى المسْلِمِينَ نَصْبُ الأَئِمَّةِ وَالْوُلاةِ وَالْحُكَّامِ] اهـ «نيل الأوطار» (٨/ ٢٦٥، ط. الحلبي).

وقال الشيخ ابن تيمية: [الْفَصْلُ الثَّامِنُ: وُجُوبُ اتِّخَاذِ الإِمَارَةِ. يَجِبُ أَنْ يُعْرَفَ أَنَّ وِلايَةَ النَّاسِ مِنْ أَعْظَمِ وَاجِبَاتِ الدِّينِ، بَلْ لا قِيَامَ لِلدِّينِ إلا بِهَا، فَإِنَّ بَنِي آدَمَ لا تَتِمُّ مَصْلَحَتُهُمْ إلا بِالاجْتِمَاعِ؛ لِحَاجَةِ بَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ، وَلا بُدَّ لَهُمْ عِنْدَ الاجْتِمَاعِ مِنْ رَأْسٍ، حَتَّى قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم: «إِذَا خَرَجَ ثَلاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ» رَوَاهُ أَبُو دَاوُد مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنهما.

وَرَوَى الإِمَامُ أَحْمَدُ فِي «المسْنَدِ» عَنْ عَبْدِ الله بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: «لا يَحِلُّ لِثَلاثَةٍ يَكُونُونَ بِفَلاةٍ مِنْ الأَرْضِ إلا أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ»، فَأَوْجَبَ صلى الله عليه وآله وسلم تَأْمِيرَ الْوَاحِدِ فِي الاجْتِمَاعِ الْقَلِيلِ الْعَارِضِ فِي السَّفَرِ؛ تَنْبِيهًا عَلَى سَائِرِ أَنْوَاعِ الاجْتِمَاعِ، وَلأَنَّ اللهَ تَعَالَى أَوْجَبَ الأَمْرَ بِالمعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنْ المنْكَرِ، وَلا يَتِمُّ ذَلِكَ إلا بِقُوَّةٍ وَإِمَارَةٍ.

وَكَذَلِكَ سَائِرُ مَا أَوْجَبَهُ مِنْ الْجِهَادِ وَالْعَدْلِ وَإِقَامَةِ الْحَجِّ وَالْجُمَعِ وَالأَعْيَادِ وَنَصْرِ المظْلُومِ وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ؛ لا تَتِمُّ إلا بِالْقُوَّةِ وَالإِمَارَةِ، وَلِهَذَا رُوِيَ: «إِنَّ السُّلْطَانَ ظِلُّ الله فِي الأَرْضِ» وَيُقَالُ: «سِتُّونَ سَنَةً مِنْ إمَامٍ جَائِرٍ أَصْلَحُ مِنْ لَيْلَةٍ بِلا سُلْطَانٍ» وَالتَّجْرِبَةُ تُبَيِّنُ ذَلِكَ؛ وَلِهَذَا كَانَ السَّلَفُ -كَالْفُضَيْلِ بْنِ عِيَاضٍ وَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَغَيْرِهِمَا- يَقُولُونَ: لَوْ كَانَ لَنَا دَعْوَةٌ مُجَابَةٌ لَدَعَوْنَا بِهَا لِلسُّلْطَانِ، وَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّ اللهَ لَيَرْضَى لَكُمْ ثَلاثَةً: أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ الله جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا، وَأَنْ تَنَاصَحُوا مَنْ وَلَّاهُ اللهُ أَمْرَكُمْ» رَوَاهُ مُسْلِمٌ. وَقَالَ: «ثَلاثٌ لا يُغِلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ مُسْلِمٍ: إخْلاصُ الْعَمَلِ لله، وَمُنَاصَحَةُ وُلاةِ الأَمْرِ، وَلُزُومُ جَمَاعَةِ المسْلِمِينَ، فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ تُحِيطُ بِهِمْ مِنْ وَرَائِهِمْ» رَوَاهُ أَهْلُ السُّنَنِ.

وَفِي الصَّحِيحِ عَنْهُ صلى الله عليه وآله وسلم أَنَّهُ قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، الدِّينُ النَّصِيحَةُ، الدِّينُ النَّصِيحَةُ»، قَالُوا: لِمَنْ يَا رَسُولَ الله؟ قَالَ: «لله وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ المسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ».

فَالْوَاجِبُ اتِّخَاذُ الإِمَارَةِ دِينًا وَقُرْبَةً يُتَقَرَّبُ بِهَا إِلَى الله، فَإِنَّ التَّقَرُّبَ إِلَيْهِ فِيهَا بِطَاعَتِهِ وَطَاعَةِ رَسُولِهِ مِنْ أَفْضَلِ الْقُرُبَاتِ، وَإِنَّمَا يَفْسُدُ فِيهَا حَالُ أَكْثَرِ النَّاسِ لابْتِغَاءِ الرِّيَاسَةِ أَوْ المالِ بِهَا] اهـ «السياسة الشرعية» (١٢٩، ط. وزارة الأوقاف السعودية).

والأصل في الإمام أنه يطاع من الأمة، ويحرم الخروج عليه، وقد وردت بذلك الأدلة، منها قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء ٥٩]، ومن السنة قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» أخرجه مسلم، والأحاديث في الباب كثيرة معلومة.

وقد ذكر الإمام البخاري: في (باب قَوْلِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم: «سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا»، وَقَالَ عَبْدُ الله بْنُ زَيْدٍ رضي الله عنه: قَالَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ»)، ثم ذكر فيه حديث ابن مسعود رضي الله عنه: قَالَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً، وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا»، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ الله؟ قَالَ: «أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ، وَسَلُوا اللهَ حَقَّكُمْ».

وحديث ابن عَبَّاس رضي الله عنهما: قَالَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا، فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً».

وحديث عُبَادَة رضي الله عنه: «بَايَعَنَا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لا نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ، إلا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ الله فِيهِ بُرْهَانٌ».

وحديث أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ رضي الله عنه: أَنَّ رَجُلًا أَتَى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله اسْتَعْمَلْتَ فُلانًا، وَلَمْ تَسْتَعْمِلْنِي، قَالَ: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً، فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي».

وفي شرح هذه الأحاديث قال العلامة ابن بطال: [في هذه الأحاديث حجة في ترك الخروج على أئمة الجَوْر، ولزوم السمع والطاعة لهم، والفقهاء مجمِعُون على أن الإمام المتغلِّب طاعته لازمة ما أقام الجمعات والجهاد، وأن طاعته خير من الخروج عليه؛ لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، ألا ترى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه: «سترون بعدي أثرةً وأمورًا تنكروها» فوصف أنهم سيكون عليهم أمراء يأخذون منهم الحقوق ويستأثرون بها، ويؤثرون بها من لا تجب له الأثرة، ولا يعدلون فيها، وأَمَرَهُمْ بالصبر عليهم والتزام طاعتهم على ما فيهم من الجور، وذكر علي بن معبد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «لا بد من إمامة برة أو فاجرة. قيل له: البرة لا بد منها، فما بال الفاجرة؟ قال: تقام بها الحدود، وتأمن بها السبل، ويقسم بها الفيء، ويجاهد بها العدو».

ألا ترى قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عباس رضي الله عنه: «مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». وفي حديث عبادة: «بَايَعَنَا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ» إلى قوله: «وَأَنْ لا نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ، إلا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا» فدل هذا كله على ترك الخروج على الأئمة، وألا يشق عصا المسلمين، وألا يتسبب في سفك الدماء وهتك الحريم، إلا أن يكفر الإمام ويُظهِر خلاف دعوة الإسلام، فلا طاعة لمخلوق عليه، وقد تقدم في كتاب الجهاد وكتاب الأحكام هذا] اهـ «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٨/ ١٠).

وعلى الأمة الطاعة والنصرة لولي الأمر ما لم يأمر بمعصية؛ للنصوص السابقة.

قال الإمام أبو يعلى: [وإذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم الطاعة والنصرة، ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة، والذي يخرج به عن الإمامة شيئان: الجرح في عدالته، والنقص في ذلك بما يقتضي صحة الإمامة، وتأولناه على أن هناك عذرًا يمنع من اعتبار العدالة حالة العقد، كما كان العذر مؤثرًا في الفاضل] اهـ «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى (ص: ٢٨، ط: دار الكتب العلمية).

وقال العلامة الماوردي: [وَإِذَا قَامَ الإِمَامُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ حُقُوقِ الأُمَّةِ، فَقَدْ أَدَّى حَقَّ الله تَعَالَى فِيمَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ، وَوَجَبَ لَهُ عَلَيْهِمْ حَقَّانِ: الطَّاعَةُ وَالنُّصْرَةُ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُهُ] اهـ «الأحكام السلطانية» للماوردي (ص: ١٩ ط. دار الكتب العلمية).

والأصل في الإمامة الدوام، فلا يجوز منازعة الإمام؛ لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «وَلَا نُنَازِعُ الْأَمْرَ أَهْلَهُ» رواه أحمد، ولا يعزل الإمام إلا إذا أخلَّ بشروط الإمامة، لكن إن كان هناك فتنةٌ تحدث من العزل فلا يجوز؛ لما علم ما يكون في الفتن من الشرور والمفاسد ما الله به عليم، فيحتمل الضرر الأصغر في مقابل دفع الضرر الأكبر. ولا نطيل بهذه المسألة؛ لخروجها عن المقصود.

لكن إن كانت هناك مدةٌ معينةٌ في الدستور إذا انقضت بطلت الإمامة، فهذا ينظر فيه: إن كان هذا النص موجودًا قبل تولِّي الحاكم، فهو قد تولى الحكم بالبيعة المشروطة؛ فيجب عليه الوفاء بالشرط، ويستدل لها بحديث: «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» رواه البخاري.

وأما إن كان هو وضعه بعد توليه، فالعمل به لا يعد خروجًا عليه؛ لأنه هو الذي وضعه وارتضاه، لكن هذا يدخل في أنه قد عزل نفسه، والراجح جوازه؛ لأن الإمامة وكالةٌ عن المسلمين، فيجوز له تركُها بالاستعفاء وقبول أهل الحل والعقد ذلك، ويستدل له بفعل الحسن بن عليٍّ رضي الله عنهما، وسكوت أهل العلم على ذلك، بل ورد في الحديث إشارة إلى ذلك، وهو حديث: «ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ المُسْلِمِينَ» رواه البخاري.

قال العلامة ابن عابدين: [(قَوْلُهُ وَتَصِحُّ سَلْطَنَةُ مُتَغَلِّبٍ) أَيْ: مَنْ تَوَلَّى بِالْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ بِلا مُبَايَعَةِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ وَإِنْ اسْتَوْفَى الشُّرُوطَ المارَّةَ. وَأَفَادَ أَنَّ الأَصْلَ فِيهَا أَنْ تَكُونَ بِالتَّقْلِيدِ. قَالَ فِي المسَايَرَةِ: وَيَثْبُتُ عَقْدُ الإِمَامَةِ: إِمَّا بِاسْتِخْلافِ الْخَلِيفَةِ إِيَّاهَا كَمَا فَعَلَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله تعالى عنه، وَإِمَّا بِبَيْعَةِ جَمَاعَةٍ مِنْ الْعُلَمَاءِ أَوْ جَمَاعَةٍ مِنْ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالتَّدْبِيرِ. وَعِنْدَ الأَشْعَرِيِّ: يَكْفِي الْوَاحِدُ مِنْ الْعُلَمَاءِ المشْهُورِينَ مِنْ أُولِي الرَّأْيِ، بِشَرْطِ كَوْنِهِ بِمَشْهَدِ شُهُودٍ لِدَفْعِ الإِنْكَارِ إنْ وَقَعَ. وَشَرَطَ المعْتَزِلَةُ خَمْسَةً. وَذَكَرَ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ اشْتِرَاطَ جَمَاعَةٍ دُونَ عَدَدٍ مَخْصُوصٍ. اهـ (قَوْلُهُ لِلضَّرُورَةِ) هِيَ دَفْعُ الْفِتْنَةِ، وَلِقَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَلَوْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ أَجْدَعُ». (قَوْلُهُ: وَكَذَا صَبِيٌّ) أَيْ: تَصِحُّ سَلْطَنَتُهُ لِلضَّرُورَةِ، لَكِنْ فِي الظَّاهِرِ لا حَقِيقَةً. قَالَ فِي «الأَشْبَاهِ»: تَصِحُّ سَلْطَنَتُهُ ظَاهِرًا. قَالَ فِي «الْبَزَّازِيَّةِ»: مَاتَ السُّلْطَانُ وَاتَّفَقَتْ الرَّعِيَّةُ عَلَى سَلْطَنَةِ ابْنٍ صَغِيرٍ لَهُ يَنْبَغِي أَنْ تُفَوَّضَ أُمُورُ التَّقْلِيدِ عَلَى وَالٍ، وَيُعِدُّ هَذَا الْوَالِي نَفْسَهُ تَبَعًا لابْنِ السُّلْطَانِ لِشَرَفِهِ، وَالسُّلْطَانُ فِي الرَّسْمِ هُوَ الابْنُ، وَفِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْوَالِي؛ لِعَدَمِ صِحَّةِ الإِذْنِ بِالْقَضَاءِ وَالْجُمُعَةِ مِمَّنْ لا وِلايَةَ لَهُ. اهـ أَيْ لأَنَّ هَذَا الْوَالِيَ لَوْ لَمْ يَكُنْ هُوَ السُّلْطَانَ فِي الْحَقِيقَةِ لَمْ يَصِحَّ إِذْنُهُ بِالْقَضَاءِ وَالْجُمُعَةِ، لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: إنَّهُ سُلْطَانٌ إلَى غَايَةٍ وَهِيَ بُلُوغُ الابْنِ؛ لِئَلا يَحْتَاجَ إلَى عَزْلِهِ عِنْدَ تَوْلِيَةِ ابْنِ السُّلْطَانِ إذَا بَلَغَ. تَأَمَّلْ. (قَوْلُهُ: أَنْ يُفَوَّضَ) بِالْبِنَاءِ لِلْمَجْهُولِ وَالْفَاعِلُ: هُمْ أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ عَلَى مَا مَرَّ بَيَانُهُ، لا الصَّبِيُّ؛ لِمَا عَلِمْت مِنْ أَنَّهُ لا وِلايَةَ لَهُ، وَضُمِّنَ (يُفَوَّضُ) مَعْنَى يُلْقَى، فَعُدِّيَ بِعَلَى، وَإِلا فَهُوَ يَتَعَدَّى بِإِلَى. (قَوْلُهُ: فِي الرَّسْمِ) أَيْ: فِي الظَّاهِرِ وَالصُّورَةِ. (قَوْلُهُ: كَمَا فِي الأَشْبَاهِ) أَيْ: فِي أَحْكَامِ الصِّبْيَانِ، وَعَلِمْت عِبَارَتَهُ. (قَوْلُهُ: وَفِيهَا) أَيْ: فِي الأَشْبَاهِ عَنْ الْبَزَّازِيَّةِ أَيْضًا، وَذَكَرَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا مَرَّ بِنَحْوِ وَرَقَةٍ فَافْهَمْ. وَذَكَرَ الْحَمَوِيُّ: أَنَّ تَجْدِيدَ تَقْلِيدِهِ بَعْدَ بُلُوغِهِ لا يَكُونُ إلا إذَا عَزَلَ ذَلِكَ الْوَالِي نَفْسَهُ؛ لأَنَّ السُّلْطَانَ لا يَنْعَزِلُ إلا بِعَزْلِ نَفْسِهِ، وَهَذَا غَيْرُ وَاقِعٍ. اهـ قُلْت: قَدْ يُقَالُ: إنَّ سَلْطَنَةَ ذَلِكَ الْوَلِيِّ لَيْسَتْ مُطْلَقَةً، بَلْ هِيَ مُقَيَّدَةٌ بِمُدَّةِ صِغَرِ ابْنِ السُّلْطَانِ، فَإِذَا بَلَغَ انْتَهَتْ سَلْطَنَةُ ذَلِكَ الْوَلِيِّ كَمَا قُلْنَاهُ آنِفًا] اهـ "رد المحتار على الدر المختار" (١/ ٣٦٨، ط. إحياء التراث).

وقال الإمام الرُّحيباني: [وَلا يَنْعَزِلُ) الإِمَامُ (بِفِسْقِهِ) بِخِلافِ الْقَاضِي؛ لِمَا فِيهِ مِن المفْسَدَةِ، وَلا بِمَوْتِ مَنْ يُبَايِعُهُ؛ لأَنَّهُ لَيْسَ وَكِيلا عَنْهُ، بَلْ عَنْ المسْلِمِينَ (وَيُجْبَرُ) عَلَى إمَامَةٍ (مُتَعَيِّنٌ لَهَا)؛ لأَنَّهُ لا بُدَّ لِلْمُسْلِمِينَ مِنْ حَاكِمٍ؛ لِئَلا تَذْهَبَ حُقُوقُ النَّاسِ. (وَهُوَ) أي :الإِمَامُ (وَكِيل) المسْلِمِينَ (فَلَهُ عَزْلُ نَفْسِهِ) مُطْلَقًا كَسَائِرِ الْوُكَلاءِ (وَلَهُمْ)، أَيْ: أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ (عَزْلُهُ إنْ سَأَلَهَا)؛ أَيْ: الْعُزْلَة بِمَعْنَى الْعَزْلِ؛ لا الإِمَامَة؛ لِقَوْلِ الصِّدِّيقِ: «أَقِيلُونِي أَقِيلُونِي". قَالُوا: لا نُقِيلُكَ. (وَإِلا) يَسْأَلِ الْعُزْلَةَ (فَلا) يَعْزِلُونَهُ] اهـ "مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى" (٦/ ٢٦٥، ط. بيروت).

وأما حكم طلب الإمامة، ففيه تفصيلٌ، فإن كان الحزب يطلب السلطة العليا في الانتخابات الرئاسية، فهذا يرتبط بحكم طلب الإمامة العليا، وهو فرض كفاية، فإن كان لا يوجد إلا شخص واحد كفء لها، فقد وجب عليه طلبها، ووجب على الأمة قبوله وبيعته، ويجبر على القبول كسائر فروض الكفايات عند التعين، وإن كان يصلح لها جماعة، جاز لكل واحد منهم طلبها، ووجب على الأمة اختيار أحدهم، فإن امتنعوا جميعًا منه أثموا كما في سائر فروض الكفايات، ويكره لمن هو أهل أن يتقدَّم من هو أولى بها منه، ويحرم عليه طلبها إن كان غير صالح لها.

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: [(بَابُ الإِمَامَةِ) الْعُظْمَى (وَهِيَ فَرْضُ كِفَايَةٍ) كَالْقَضَاءِ؛ إِذْ لا بُدَّ لِلأُمَّةِ مِنْ إِمَامٍ يُقِيمُ الدِّينَ، وَيَنْصُرُ السُّنَّةَ، وَيُنْصِفُ المظْلُومِينَ، وَيَسْتَوْفِي الْحُقُوقَ وَيَضَعُهَا مَوَاضِعَهَا (فَإِنْ لَمْ يَصْلُحْ) لَهَا (إلا وَاحِدٌ) وَلَمْ يَطْلُبُوهُ (لَزِمَهُ طَلَبُهَا)؛ لِتَعَيُّنِهَا عَلَيْهِ، (وَأُجْبِرَ) عَلَيْهَا (إنْ امْتَنَعَ) مِنْ قَبُولِهَا، فَإِنْ صَلُحَ لَهَا جَمَاعَةٌ فَحُكْمُهُ حُكْمُ مَا لَوْ صَلُحَ جَمَاعَةٌ لِلْقَضَاءِ، وَسَيَأْتِي حُكْمُهُ فِي بَابِهِ] اهـ «أسنى المطالب شرح روض الطالب» (٤/ ١٠٨، ط. دار الكتاب الإسلامي).

وقال في باب القضاء: [(وإن صلح) له بفتح اللام وضمها (جماعة وقام) به (أحدهم سقط به الفرض) عن الجميع (وإن امتنعوا) منه (أثموا) كسائر فروض الكفايات (وأجبر الإمامُ واحدًا) منهم عليه؛ لئلا تتعطل المصالح] اهـ «أسنى المطالب» (٤/ ٢٧٨).

وتأتي هنا مسألة اختيار المفضول مع وجود الأفضل؛ لأن كل حزب سيقدِّم مرشحه، كما يقوم الناس بالانتخاب وإدلاء الأصوات للمرشحين، وهذا أيضًا فيه تفصيلٌ، فأما إذا كان كل حزب سيقدِّم مرشحه للرئاسة، فقد وجب عليه أن يقدِّم أفضل من لديه، أما الاختيار من أهل الحل والعقد، فقد وجب عليهم اختيار الأفضل وعدم العدول عنه؛ لما ورد في ذلك من الأحاديث والآثار؛ فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنِ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةٍ، وَفِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى لله مِنْهُ، فَقَدْ خَانَ اللهَ، وَخَانَ رَسُولَهُ، وَخَانَ المؤْمِنِينَ» أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٧٠٢٣) وصححه.

وعن يزيد بن أبي سفيان قال: قال لي أبو بكر الصديق رضي الله عنه حين بعثني إلى الشام: يا يزيد إن لك قرابةً عسيت أن تؤثرهم بالإمارة، ذلك أكثر ما أخاف عليك؛ فقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ المسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ الله، لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ» صحَّحه الحاكم في «المستدرك» (٧٠٢٤).

لكن إن تم اختيار المفضول، فهل تنعقد البيعة؟ الجمهور على انعقادها؛ ويستدل لهم بمقولة الصديق يوم السقيفة: «قد رضيت لكم أحد الرجلين». وكذلك جعل عمر الشورى في ستة.

قال العلامة ابن بطَّال في شرح حديث السقيفة: [وقول أبي بكر رضي الله عنه: «قد رضيت لكم أحد الرجلين». هو أدبٌ منه، خشي أن يزكي نفسه، فيعد ذلك عليه ... وفيه جواز إمامة المفضول إذا كان مِن أهل الغناء والكفاية، وقد قدَّم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسامة على جيشٍ فيه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما] اهـ «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٨/ ٤٦٣-٤٦٤).

وقال العلامة الماوردي: [فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار، تصفَّحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلًا وأكملهم شروطًا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقَّفون عن بيعته، فإذا تعيَّن لهم من بين الجماعة مَن أدَّاهم الاجتهاد إلى اختياره؛ عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافةَ الأمة الدخولُ في بيعته والانقيادُ لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يُجِبْ إليها، لم يُجبَر عليها؛ لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها. فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان، قدم لها اختيارًا أسنهما، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطًا، فإن بويع أصغرهُما سِنًّا جاز؛ ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع، روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة؛ كان الأشجعُ أحقَّ، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع، كان الأعلم أحقَّ، فإن وقف الاختيار على واحد من اثنين فتنازعاها، فقد قال بعض الفقهاء: إن التنازع فيها لا يكون قدحًا مانعًا، وليس طلب الإمامة مكروهًا، فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما رد عنها طالب، ولا منع منها راغب، واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما، فقالت طائفة: يقرع بينهما ويقدم من قرع منهما. وقال آخرون: بل يكون أهل الاختيار بالخيار في بيعة أيهما شاؤوا من غير قرعة، فلو تعين لأهل الاختيار واحد هو أفضل الجماعة فبايعوه على الإمامة، وحدث بعده من هو أفضل منه، انعقدت ببيعتهم إمامة الأول، ولم يَجُز العدول عنه إلى من هو أفضل منه؛ ولو ابتدؤوا بيعة المفضول مع وجود الأفضل نظر، فإن كان ذلك لعذر دعا إليه من كون الأفضل غائبًا أو مريضًا، أو كون المفضول أطوع في الناس وأقرب في القلوب؛ انعقدت بيعة المفضول، وصحَّت إمامته، وإن بويع لغير عذر فقد اختلف في انعقاد بيعته وصحة إمامته: فذهبت طائفة -منهم الجاحظ - إلى أن بيعته لا تنعقد؛ لأن الاختيار إذا دعا إلى أولى الأمرين لم يجز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى، كالاجتهاد في الأحكام الشرعية. وقال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين: تجوز إمامته وصحَّت بيعته، ولا يكون وجود الأفضل مانعًا من

إمامة المفضول إذا لم يكن مقصرًا عن شروط الإمامة، كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل؛ لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق، فلو تفرَّد في الوقت بشروط الإمامة واحد لم يشرك فيها غيره، تعيَّنت فيه الإمامة، ولم يجز أن يعدل بها عنه إلى غيره] اهـ «الأحكام السلطانية» للماوردي (ص: ٨، ط. دار الكتب العلمية).

والخلاصة: أنه يجوز التعددية السياسية داخل نظام الدولة الإسلامية، ولكن بالضوابط المذكورة.

والله سبحانه وتعالى أعلم»[١].

ولا يفوتنا في ختام هذا المبحث أن نشير إلى أن التعددية السياسية في صورة الأحزاب المعروفة مؤخّرًا في القرن الحالي والمنصرم لم تكن موجودةً بهذه الصورة في العصور الأولى للإسلام، لذلك لم يتعرض لها الفقهاء بتحليلٍ أو تحريمٍ في فقهنا الموروث، غاية الأمر أن الصحابة والتابعين كانوا يشاركون بآرائهم في المواقف السياسية والإدارية والتنظيمية بحرية وانضباط وتغليبٍ للمصلحة العامة ولحكم الشريعة مع الفرد والجماعة، وقد ثبت أن الإمام عليًّا -رضي الله عنه- راعى حق الخوارج في معارضته رغم ظلمهم وعدوانهم عليه وعلى الدولة، فكان مما قرره في حقهم أن قال لهم: «ولكم علينا ثلاث: ألا نمنعكم مساجدَ الله، ولا نحرمكم الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا، ولا نبدأكم بقتال»[٢].

وخلاصة الأمر في هذا المبحث أنه لا مانع شرعًا ولا قانونًا من تأسيس الأحزاب السياسية أو الانتماء إليها طالما كانت قانونيةً مُعلَنةً لا لبس فيها ولا غموض، وكانت تهدِفُ حقيقةً إلى جلب النفع العام للدولة والشعب، ومساعدة السلطات على حسن إدارة أمور الدولة، وإيصال صوت الشعب ومطالبه وشكاويه وآماله إلى السلطات بطريقٍ قانوني آمِنٍ لا يعرّض مصلحة المجتمع والوطن لمخاطر الصدامات العنيفة والإضرابات المُفسِدة.

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٨٧)، بتاريخ ٣٠ سبتمبر ٢٠١٢م.

(٢) انظر: التمهيد، لابن عبد البر، (٢٣/ ٣٣٨)، وتاريخ الطبري، (٣/ ١١٤).

الفصل الخامس

الفتوى ومدى سلطة الحاكم

تمهيد: مفهوم طاعة الحاكم وأهميتها في المنظومة السياسية.

الطاعة في اللغة: الانقياد والموافقة(١).

وجاء فلانٌ طائعًا: أي منقادًا غير مُكْرَهٍ(٢).

فمفهوم الطاعة في استعمالات اللغة يدور في مجمله حول موافقة الأمر طوعًا وفعله بغير إكراهٍ(٣).

والمفهوم من معنى الطاعة للأمر في استعمالات اللغة والقرآن والسنة أنه لا يجوز مخالفته، وأن من يخالف الأمر الذي تنبغي طاعته يستحق العقوبة ويكون عاصيًا آثمًا، ولذلك رتَّب الشرعُ الإثمَ على من ترك طاعةَ اللهِ ورسولِه، قال الله تعالى: {فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا}[الفتح: ١٦].

وهذا هو المعنى العام للطاعة في الإسلام؛ طاعة الله تعالى ورسوله فيما أمرا به الانتهاء عما نَهَيَا عنه.

بيد أن للطاعة معنىً خاصًّا حضَّ عليه التشريع، وهو طاعة الحاكم وولي الأمر فيما يأمر به من القرارات والإجراءات، والانتهاء عما ينهى عنه من المحاذير والمخالفات.

وقد جمع الله تعالى النوعين من الطاعة في قوله سبحانه: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}[النساء: ٥٩].

وبيَّنها النبي -صلى الله عليه وسلم- في قوله: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يُطِعِ الأمير فقد أطاعني، ومن عصى الأمير فقد عصاني»(٤).

وعلى هذا يمكن تعريف طاعة ولي الأمر في الدولة بأنها: «امتثال الأمر والنهي، سواء وافق الطبع أم لم يوافقه، وذلك بالانقياد لولي الأمر في أمره ونهيه دون منازعة، بشرط ألا يترتب على ذلك معصيةٌ لله تعالى»(٥).

---

(١) القاموس المحيط، للفيروز آبادي، (٣/ ٦٢).

(٢) لسان العرب، لابن منظور، (٨/ ٢٤٠، ٢٤١).

(٣) انظر: التعريفات، للجرجاني، (١/ ١٨٢)، والموسوعة الفقهية الكويتية، (٢٨/ ٣١٩).

(٤) صحيح البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: يقاتَل مِن وراء الإمام ويُتَّقَى به، رقم (٢٩٥٧)، (٤/ ٥٠)، وصحيح مسلم، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم (١٨٣٥)، (٣/ ١٤٦٦).

(٥) ينظر: أحكام طاعة ولي الأمر -رئيس الدولة- بين الشريعة والقانون، د. محمد إسعاف فياض شتيات، رسالة ماجستير بجامعة اليرموك ٢٠٠٥م، (ص ٦).

وكانت العلاقة بين الحاكم والشعب يضبطها قانون الشرع؛ بمعنى ان للحاكم على المحكوم حقَّ الطاعة والانقياد بسلطان الشرع، بحيث تكون مخالفة المحكوم للحاكم وخروجه عليه جريمةٌ يحاسبه الله تعالى عليها، ويتيح للحاكم حق معاقبته بما يراه، ولكن هذا الحق يثبت للحاكم بشرطين: الأول: ألا يأمر بما يخالف أحكام الشريعة، الثاني: أن يكون أمره في مقدور المحكوم واستطاعته.

وفي المقابل للمحكوم على الحاكم حق الحماية والرعاية وتيسر سبل المعيشة وضمان مقومات الحياة، ورد الظلم والعدوان عنه، وحفظ ممتلكاته وحرياته الشخصية بما يكفله له الشرع والقانون وحقوق الإنسان.

ثم تُرْجمت هذه العلاقة في العصر الحديث إلى ما يعرف بالقواعد العليا والقوانين الدستورية التي تنظّم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فتمنح الحاكم سلطاتٍ على المحكومين تناسب الأهداف المنوط به تحقيقها للدولة، وتُلْزمه في المقابل بضوابط تحكم صلاحياته وتجعله داخل نطاق المسئولية أمام شعبه وقانون دولته، وتحدد له الوظائف التي يجب أن يقوم بها ويسهر على تحقيق مصالح الدولة من خلالها، وترسم له الحدود التي يجب أن يلتزم بها[١].

وأما طاعة ولي الأمر في المفهوم القانوني فقد ورد فيها تعريفات وتعبيرات كثيرة بعضها يجمع بين طاعة الدولة والحكومة وطاعة الرئيس، وبعضها يميز بينهما ببعض الوجوه، وبعضها يضيف الالتزام بالمنشورات والقرارات الإدارية الخاصة بأعمال المؤسسات والهيئات، وتنظيم أمور الزراعة والصناعة والمرور ونحوها، وخلاصة ما يمكن التعبير به بشكلٍ جامعٍ مختصر هو أن الطاعة في المفهوم القانوني: «الامتثال لأوامر الرؤساء واحترامهم في نطاق الواجب القانوني»[٢].

أو لو أردنا أن نوسّع المفهوم قليلًا: «الامتثال لأوامر رئيس الدولة أو من يمثله، واحترامه في نطاق الواجب القانوني، واحترام النصوص الدستورية والقانونية، وتنفيذ أحكامها دون محاباة»[٣].

ومسألة طاعة الحاكم هذه لا تتنافى أبدًا مع حقوق الإنسان وحرياته المكفولة له بالشرع والقانون، ولكن طبيعة الحياة وتشابك المصالح واحتمالية النزاعات تُعَدّ سببًا وجيهًا لضرورة وجود نظامٍ عامٍّ يضبط أمورَ التعامل ووجوهَ العيش داخل نطاق الدولة، لحماية المصالح والحقوق ونقلها من حالة الفوضى والعشوائية إلى حالة الاستقرار والأمان، ولو تطلب ذلك تنازل البعض عن جزءٍ من حرياته وحقوقه الطبيعية، بمعنى أن يكون هناك قواعد عامة تحكم الجميع، وتنظم سلوك الأفراد ومعاملاتهم، وهذا يقتضي وجود سلطة تشرف على تنفيذ هذه القواعد وتطبيقها، وتكون في الوقت ذاته قادرةً على إجبار كل فردٍ في الدولة على احترامها والالتزام بها حتى تنضبط الحياة وتستقر أمور الدولة داخليًّا وخارجيًّا[٤].

(١) ينظر: الوجيز في القانون الدستوري، د. نعمان أحمد الخطيب، رسائل علمية، جامعة مؤتة، ط٢، ١٩٩٨م، (ص ٧).

(٢) ينظر: طاعة الرؤساء في الوظيفة العامة، د. عاصم أحمد عجيلة، ، ط عالم الكتب، ٢٠٠٩م (ص ١٦- ٢٠).

(٣) ينظر: أحكام طاعة ولي الأمر -رئيس الدولة- بين الشريعة والقانون، د. محمد إسعاف فياض شتيات، (ص ١٣).

(٤) ينظر: النظم السياسية: الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة، دار الفكر، (ص ١٢).

المطلب الأول: حدود طاعة الحاكم.

الأصل في طاعة الحاكم أنها تكون مطلقةً؛ وذلك لأن الحاكم وكيلٌ بتفويض غالبية الشعب وانتخابهم إياه في تسيير أمور الدولة حسبما يراه مناسبًا بمشاورة أهل الاختصاص في كل مجال من هيئات السلطة والتشريع والعلماء والخبراء، لكنَّ الشريعة الإسلامية أضافت لطاعة الحاكم بُعْدَين مهمين:

الأول: أنها جعلت طاعة الحاكم طاعةً لله تعالى، وبالتالي فهي تزيد على كونها واجبًا طبيعيًّا تقتضيه الإدارة والحُكم ويترتب عليه صلاح الحال في الدنيا بأنها امتثالٌ لأمر ديني يترتب عليه الثواب من الله في الآخرة، وكذلك تكون مخالفة هذا الأمر والوقوع في عصيان الحاكم أو الخروج عليه بغير حقٍّ إثمًا شرعيًّا يترتب عليه العقاب من الله في الآخرة.

الثاني: أنها قيّدت طاعة الحاكم بشرط أن يكون أمرُه صحيحًا شرعًا وقانونًا، فما دام كذلك فلا يجوز للمحكوم مخالفته حتى وإن كرهه المحكوم أو شقَّ عليه ذلك الأمر؛ أما إن كانت أوامر الحاكم تقتضي مخالفة ثوابت الشريعة وتتجاوز حدود الإمكان والاستطاعة الإنسانية فلا تجب على المحكوم طاعته في تلك الحالة.

وقد نصت على ذلك النصوص الثابتة من القرآن والسنة الصحيحة، كما جاءت فتاوى المؤسسات الإفتائية تؤكد هذه الحقيقة الشرعية القطعية، ومن هذه الفتاوى:

فتوى دار الإفتاء المصرية، والتي كان مما جاء فيها:

«وقد تقرر أن من شمولية الشريعة الإسلامية رعايتها لمصالح العامة ووضع الضوابط التي بها تستقر المجتمعات والشعوب، ومن أولى هذه الضوابط النص على ضرورة أن تكون هناك سلطة حاكمة تختص بمسؤولية تدبير شؤون الأمة وسياستها وإرساء قواعد العدل بين أفرادها، وتحقيق مصالحها الدينية والدنيوية.

ومصالح العباد في معاشهم ومعادهم لا تتحقق إلا بالتكامل والتعاون بينهم وبين حكامهم، فالحاكم بما منحه الله من السلطة وما يتبعها من القدرة على الاطلاع على خفايا الأمور وظواهرها، وما يصلح فيها وما يفسدها، أباح الشرع له سَنَّ القوانين ووضع الضوابط وإصدار القرارات، إلا أنه قيد ذلك كله بالمصلحة، فالحاكم منوط بتحقيق المصلحة، والمراد بالمصلحة أي: الشرعية المعتبرة أو المرسلة بضوابطها، لا الملغاة. والمصلحة تكون لعموم من تحته لا لفرد بعينه؛ ولذا وجب على ولي الأمر، وكذا نوابه، قصد مصلحة عموم المسلمين وتقديم المصالح الأخروية على الدنيوية، بما أسند إليه من أمر رعاية شؤون الناس.

قال صلى الله عليه وآله وسلم: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» متفق عليه.

وتغليبًا لتحقيق المصلحة العامة عملت الشريعة على الموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، ووضعت من القواعد ما يمنع التعارض بينهما، فبينت أن تصرف الفرد بحقه مقيد بما لا يتعارض مع مصلحة الجماعة، فإذا تعارضا قُدمت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ومن هنا أجاز الشرع للحاكم تقييد المباح واتخاذ كافة الإجراءات التي تعمل على تحقيق المصلحة العامة إعمالًا لمقاصد الشرع، وتغليبًا لأمر العامة على الخاصة عند التعارض.

قال الإمام العز بن عبد السلام في «قواعد الأحكام» (٢/ ١٨٨، ط. مكتبة الكليات الأزهرية): [المصلحة العامة كالضرورة الخاصة، ولو دعت ضرورةُ واحدٍ إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس؟!] اهـ.

وليتمكن الحاكم من القيام بدوره من تدبير الشؤون وتحقيق المصالح أوجب الله طاعته؛ فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

قال العلامة الطاهر بن عاشور في «تفسيره» (٥/ ٩٧-٩٨، ط. الدار التونسية للنشر): [أولو الأمر مِن الأمَّة ومِن القوم هم الذين يُسنِد الناسُ إليهم تدبير شؤونهم ويعتمدون في ذلك عليهم، فيصير الأمر كأنَّه مِن خصائصهم. فأولو الأمر هنا هم مَن عدا الرسول مِن الخليفة إلى والي الحسبة، ومِن قواد الجيوش، ومِن فقهاء الصحابة والمجتهدين، إلى أهل العلم في الأزمنة المتأخِّرة، وأولو الأمر هم الذين يُطلَق عليهم أيضًا: أهل الحَلِّ والعقد] اهـ.

وأخرج الستة عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «السَّمعُ والطَّاعةُ على المَرءِ المُسلِمِ فيما أَحَبَّ وكَرِهَ ما لم يُؤمَر بمَعصِيةٍ، فإذا أُمِرَ بمَعصِيةٍ فلا سَمعَ ولا طاعةَ»، والأدلة على هذا كثيرة ومتنوعة.

وسبب ذلك كله: أن طاعة أولي الأمر سببٌ لاجتماع الكلمة وانتظام المعاش؛ فلا بُدَّ للناس مِن مَرجِعٍ يأتمرون بأمره؛ رفعًا للنزاع والشقاق، وإلا عَمَّت الفوضى واختل النظام العام، ودخل على الناس فساد عظيم في دينهم ودنياهم.

فإذا انتشر الوباء وأصدر الحاكم تعليمات من شأنها تقييد حرية الإنسان الخاصة إلا أنها تصب في مصلحته أولًا ثم في مصلحة العامة؛ فيلزمه حينئذ طاعته والالتزام بتعليماته، ويأثم في مخالفتها إلا لضرورة، لعِظَم ما قد يؤول ترك العمل بها من مفاسد.

ولكون طاعة الحاكم وولي الأمر من طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لقوله فيما روى البخاري في «صحيحه»: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ يُطِعِ الأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي، وَإِنَّمَا الإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللهِ وَعَدَلَ فَإِنَّ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرًا، وَإِنْ قَالَ بِغَيْرِهِ فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ»، وقال صلى الله عليه وآله وسلم «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ يُطِعِ الأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي» رواه مسلم في «صحيحه»، وأحمد في «مسنده».

قال الإمام النووي في «شرحه على صحيح مسلم» (٢٢٥/١٢، ط. دار إحياء التراث): [وهذه الأحاديث في الحث على السمع والطاعة في جميع الأحوال وسببها اجتماع كلمة المسلمين فإن الخلاف سبب لفساد أحوالهم في دينهم ودنياهم] اهـ.

فتحقيق مصالح العباد في أنفسهم وأموالهم ودينهم لن يتحقق إلا بطاعتهم لأولياء الأمور، إذ لو ترك الأمر دون حاكم مطاع لعم الهرج وكثر الفساد وضاعت الحقوق.

قال الإمام الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص: ١٢٨، ط. دار الكتب العلمية): [إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع، فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وإن ذلك لو دام ولم يُتدارَك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعمَّ السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات، وكان كل غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع] اهـ.

وقال العلامة الماوردي في «الأحكام السلطانية» (ص: ٤٠، ط. دار الحديث): [أن يباشر بنفسه مُشارَفة الأمور، وتصفُّح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يُعوِّل على التفويض تشاغلًا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح] اهـ.

وقد أجمع الفقهاء على أن طاعة الحاكم فيما يأمر به واجبة، ولو كان فيما يُكره، أو يُتردد في صحته -ما لم يكن ذلك معصية أو كفرًا بواحًا-؛ لأن الأمر بطاعته ثابت بنص قطعي، فلا يدفعه تردد أو كراهة، ولأن مفسدة معصيته أشد من مفسدة طاعته لو كان مخطئًا، لما في ذلك من تضرر المجتمع كله، ولتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة»(١).

كما جاء في فتوى دار الإفتاء الأردنية ما نصه:

«ولي الأمر اصطلاح ذكره الله عز وجل في كتابه العزيز، فقال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء: ٥٩]، فمصطلح (ولي الأمر) يطلق على كل صاحب ولاية بيده الأمر، فيطلق على العلماء لتوليهم أمور الدين، وعلى الآباء لتوليهم شؤون أبنائهم، وعلى الحكام لتوليهم أمور الدنيا والدين في صلاح شأن المسلمين؛ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ يُطِعِ الأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي) أخرجه البخاري.

وقد أمر الله سبحانه وتعالى بطاعة ولاة الأمر، قال الإمام الطبري رحمه الله: «يعني بذلك جل ثناؤه: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ربكم فيما أمركم به وفيما نهاكم عنه، وأطيعوا رسوله محمدًا صلى الله عليه وسلم، فإن في طاعتكم إياه لربكم طاعة، وذلك أنكم تطيعونه لأمر الله إياكم بطاعته. {وَأُولِي الْأَمْرِ} هم الأمراء والولاة لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة الأئمة، والولاة فيما كان لله طاعةً، وللمسلمين مصلحة» [تفسير الطبري ٨/ ٥٠٢].

وعليه؛ فحاكم الدولة اليوم هو ولي الأمر، وتجب طاعته ويحرم الخروج عليه؛ لأنه من يتولى أمر عامة المسلمين، وهو من يسوسهم بما يحقق به صلاح الدنيا والدين كما أمره الشرع الحكيم، ولهذا يجب على الناس طاعته في غير معصية لله، وعدم الخروج عليه، ويجب عليه القيام بالواجبات والحقوق المطلوبة منه والنصح للرعية والقيام بأمورهم والبعد عن ظلمهم، فقد قال صلى الله عليه وسلم: (كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ) رواه البخاري. فهي أمانة، وكل يسأل عنها يوم القيامة. والله تعالى أعلم»(٢).

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٥١٩٢)، بتاريخ ٠١ مايو ٢٠٢٠م.

(٢) انظر: موقع دار الإفتاء الأردنية، الفتوى رقم (٣٧٠٢)، بتاريخ ١٢-٠٥-٢٠٢٢م.

المطلب الثاني: حقوق الحاكم على المحكومين.

الفرع الأول: حق النصرة.

فإلى جانب حق الطاعة الذي بيناه في المطلب الأول تلتزم الأمة الإسلامية بنصرة السلطة العامة والوقوف وراءها ضد أي تمرد يقصد منه تفتيت وحدة الأمة الإسلامية، فإذا كان واجب الطاعة يستهدف أساسًا أن تحقق الاختصاصات والسلطات الممنوحة للسلطة العامة في الدولة الإسلامية أهدافها وغاياتها -فإن واجب النصرة يستهدف حفظ وحدة الجماعة والقضاء على أي محاولة تستهدف النيل من نظام الحكم القائم، سواء كانت هذه المحاولة خارجية وذلك في الحالات التي يستهدف فيها العدو المساس بكيان الدول الإسلامية، أم كانت داخلية بأن قام متمرد أو باغ بمحاولة الاستيلاء على مقاليد الأمور في الدولة أو الاستقلال بمنطقة من المناطق، ففي كل هذه الحالات يقرر الفقهاء أن الأمة الإسلامية تلتزم بنصرة السلطة العامة وتقديم العون لها.

ويخلط بعض الفقهاء بين واجب النصرة وواجب الطاعة ويرون أن واجب الطاعة يندرج في واجب النصرة، وهذا الرأي لا نسلم به وذلك لاختلافهما من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن واجب الطاعة قد لا يترتب عليه في معظم الحالات التي تستوجب الطاعة إلا مجرد التزام سلبي يقع على عاتق المحكومين، ويتمثل في وجوب التزام الجماعة الإسلامية بما تصدر السلطة العامة من قرارات وعدم مخالفتها، في حين أن الواجب الثاني -وهو النصرة- هو في كل الحالات يفرض على الجماعة الإسلامية التزامًا إيجابيًّا محددًا، يقتضي منها أن تبذل ما في وسعها لمناصرة السلطة العامة والدفاع عن النظام القائم ضدّ أي اعتداء أو مساس من الداخل أو الخارج على السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية.

الناحية الثانية: أن واجب النصرة يستهدف إلى جانب الدفاع عن نظام الحكم الموجود، فإنه يستهدف أيضًا صون الجماعة الإسلامية من التفتت والانهيار، وذلك بالدفاع عنها ضدّ أي محاولة تستهدف تفتيت وحدة الأمة الإسلامية، وهو ما يستبين من أمره -صلى الله عليه وسلم- حينما سأله أحد الصحابة: ماذا يفعل في حالة الفتنة؟ فقال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»[(١)].[(٢)]

ولذلك جاء في إحدى فتاوى دار الإفتاء المصرية عند التعرض لمسائل الولاية العامة بعد ذكر النصوص الموجبة لطاعة ولي الأمر وتحريم الخروج عليه:

(١) صحيح البخاري، كتاب: الفتن، باب: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، (٧٠٨٤)، (٩/ ٥١).

(٢) السياسة الشرعية، مناهج جامعة المدينة العالمية، (ص ٥٧٢، ٥٧٣).

«وعلى الأمة الطاعة والنصرة لولي الأمر ما لم يأمر بمعصية؛ للنصوص السابقة.

قال الإمام أبو يعلى: «وإذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم الطاعة والنصرة، ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة، والذي يخرج به عن الإمامة شيئان: الجرح في عدالته، والنقص في ذلك بما يقتضي صحة الإمامة، وتأولناه على أن هناك عذرًا يمنع من اعتبار العدالة حالة العقد، كما كان العذر مؤثرًا في الفاضل»(١).

وقال العلامة الماوردي: «وَإِذَا قَامَ الإِمَامُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ حُقُوقِ الأُمَّةِ، فَقَدْ أَدَّى حَقَّ الله تَعَالَى فِيمَا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ، وَوَجَبَ لَهُ عَلَيْهِمْ حَقَّانِ: الطَّاعَةُ وَالنُّصْرَةُ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُهُ. اهـ"(٢).»(٣).

وثبت في صحيح مسلم عن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة. قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»(٤).

قال الإمام النووي في شرحه على هذا الحديث: « وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه وأمرهم به وتنبيهم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم وتألف قلوب الناس لطاعتهم، قال الخطابي رحمه الله: ومن النصيحة لهم الصلاة خلفهم والجهاد معهم وأداء الصدقات إليهم وترك الخروج بالسيف عليهم إذا ظهر منهم حيف أو سوء عشرة وأن لا يغروا بالثناء الكاذب عليهم وأن يدعى لهم بالصلاح»(٥).

الفرع الثاني: عدم الخروج على الحاكم العادل.

إنَّ من الأنماط الإجرامية الخطيرة التي تهدد أمن الدول ومقدراتها المادية والحضارية، وينتج عنها دائمًا أبشع الأمراض والمخاطر والمفاسد التي تخل بتوازن المجتمع وتكسر شوكة أهله بين بقية المجتمعات لمدةٍ ليست بالقليلة، وتودي بقيم العدالة والرخاء والاستقرار، وتسبب أفد الخسائر في الأرواح والممتلكات: جريمةُ الخروج على ولي الأمر.

هذه الجريمة التي تنبثق غالبًا من منطلقاتٍ طامعةٍ جائرةٍ حاسدة مُفسدة، أثارها في بدايةِ أمرها فكر خارجيٌّ مَقيت، لا يشغل باله بقاءُ أمة ولا نهضةُ مجتمع، وإنما يعنيه فقط تحقيق مصالحه

(١) انظر: الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى، ط: دار الكتب العلمية (ص ٢٨).

(٢) انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، ط. دار الكتب العلمية (ص ١٩).

(٣) الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية، فتوى رقم (٨٧)، بتاريخ ٣٠ سبتمبر ٢٠١٢م.

(٤) صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن الدين النصيحة، رقم (٥٥)، (١/ ٧٥).

(٥) انظر: شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ (٢/ ٣٨).

الضيقة، ويعمي بصرَه بريقُ السلطة وحُلْمُ السيطرة على الحكم، وشهوةُ السيطرة على مصائر الناس وأقواتهم للتحكم فيهم وضمان تبعيتهم لما يؤمن به ويدعو إليه.

وتتضاعف خطورة هذه الجريمة في الأزمن المعاصرة التي زادت فيها الوتيرة التواصلية بين الناس في نختلف الأقطار عن طريق وسائل التواصل على شبكة الانترنت العنكبوتية، مما سهَّل خطوات التجنيد والانضمام إلى الإرهاب المنظَّم، وساعد الجماعات المتطرفة على استقطاب شرائح مختلفة من الناس يجمعها فقط عماءُ الطمع وشهوةُ السلطة والتلذُّذ بالتحكم في الناس، أو الطمعُ في ثوابٍ يتوهمونه وهو في الحقيقة أقصر طرق الذنب وأعظمُ أسباب العقاب، كما يجمعهم الجهل بحقيقة الشريعة مع ضيق الأفق واستحكام السطحية رغم وجود طائفة كبيرة من المتعلمين والمثقفين بين صفوف هذه التنظيمات.

وقد توافرت نصوص التراث من السنة الصحيحة وشروحها، ونقولُ الفقهاء وتحريراتهم، ومسالك الأئمة مع الحكام على تجريم هذا الفعل الفاسد الكاسد الذ ما عُهِد في مجتمعٍ قط أنه أنتج عدالةً ولا أصلح وضعًا ولا جلبَ رخاءً ولا دفع شرًّا.

ولذلك حث النبي -صلى الله عليه وسلم- الناسَ على الصبرِ فيما يجدونه من ولاتهم وحكامهم لأنهم ليسوا معصومين، وطبيعيٌّ أن يصدر عن بعضهم أحيانًا ما ينقمه عليهم الناس ويمقتونه؛ لأن للحكم شئونَه وظروفَه التي لا يكون لأحد فيها اختيار في كثير من الأوقات، فقال فيما رواه ابن عباس -رضي الله عنهما-: «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[١].

ومن أبرز فتاوى المؤسسات الدينية الرسمية المعتمدة التي أيَّدت هذا الحكم الشرعي الضامن للاستقرار المجتمعي أمنيًّا واقتصاديًّا وفكريًّا على الصعيدين الداخلي والخارجي، فتوى دار الإفتاء المصرية:

حيث كان مما ورد فيها: «قد استقر الرأي عند أهل السنة أن الحاكم المسلم لا يجوز الخروج عليه وإن كان ظالمًا، وأنه لا يجوز الخروج عليه إلا إذا أظهر كفرًا بواحًا لنا من الله فيه برهان.

وقد أيدت الفتوى ما ذهبت إليه ببعض الأدلة منها: ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم: «ستكون أثرة وأمور تنكرونها» قالوا: يا رسول الله فما تأمرنا؟ قال: «تؤدون الحق الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم»[٢].

(١) صحيح البخاري، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سترون بعدي أمورا تنكرونها»، رقم (٧٠٥٣)، (٩/٤٧).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٣٦٠٣)، ومسلم، رقم (١٨٤٣).

وقوله صلى الله عليه وسلم: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»، قالوا: قلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدًا من طاعة»[١].

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنه قال: قال: دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه،

فقال فيما أخذ علينا: «أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرًا بواحًا، عندكم من الله فيه برهان»[٢].

وأشارت الفتوى إلى أن عدم الخروج على الحاكم المسلم هو مذهب أهل السنة، وأوردت تأييدًا لذلك قول الإمام الطحاوي في عقيدته الشهيرة: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»[٣].

وتابعت الفتوى: أن الملحظ الشرعي في أن الحاكم لا ينعزل بمجرد الفسق والمعصية: أنه لا عصمة لأحد بعد الأنبياء عليهم السلام، وأن ذلك لو كان لاضطرب أمر الرعية وانشقت عصاهم ولم يستتب لهم أمن.

وقد عضدت الفتوى هذا الملحظ الشرعي ببعض النقول عن العلماء، منها: ما قاله ابن عبد البر: «وإلى منازعة الظالم الجائر ذهبت طوائف من المعتزلة وعامة الخوارج. وأما أهل الحق وهم أهل السنة فقالوا هذا هو الاختيار، أن يكون الإمام فاضلًا عدلًا محسنًا، فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائرين من الأئمة أولى من الخروج عليه؛ لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، ولأن ذلك يحمل على هراق الدماء وشن الغارات والفساد في الأرض، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه، والأصول تشهد والعقل والدين أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك، وكل إمام يقيم الجمعة والعيد ويجاهد العدو ويقيم الحدود على أهل العداء وينصف الناس من مظالمهم بعضهم لبعض وتسكن له الدهماء وتأمن به السبل فواجب طاعته في كل ما يأمر به من الصلاح أو من المباح»[٤].

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٨٥٥).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٧٠٥٦)، ومسلم، رقم (١٧٠٩).

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (٢/٥٤٠)، مؤسسة الرسالة-بيروت.

(٤) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر (٢٣/٢٧٩)، وزارة عموم الأوقاف والشئون الإسلامية- المغرب.

ومنها قول العز بن عبد السلام: «وأما الإمامة العظمى ففي اشتراط العدالة فيها اختلاف لغلبة الفسوق على الولاة، ولو شرطناها لتعطلت التصرفات الموافقة للحق في تولية من يولونه من القضاة والولاة والسعاة وأمراء الغزوات، وأخذ ما يأخذونه وبذل ما يعطونه. وقبض الصدقات والأموال العامة والخاصة المندرجة تحت ولايتهم، فلم تشترط العدالة في تصرفاتهم الموافقة للحق لما في اشتراطها من الضرر العام، وفوات هذه المصالح أقبح من فوات عدالة السلطان»[١].

وذكرت الفتوى الخلاف بين العلماء في حقيقة الكفر البواح حيث فسره النووي بالمعاصي التي لا تحتمل التأويل، وجعل المنازعة عبارة عن الوعظ والإنكار باللسان. بينما ذهب البعض إلى أن الكفر على بابه.

وذكرت الفتوى أن الحافظ ابن حجر استظهر التفصيل في محل (المنازعة)، وكيفيتها بناءً على تعدد روايات الحديث، والتي وردت مرة بذكر الكفر البواح، وأخرى بذكر المعصية بدلًا منه، فيرى أن المنازعة في حالة وقوع الكفر الحقيقي تكون بالخروج على الحاكم وخلعه ولو بالقوة فالإنكار هنا يكون باليد، أما في حالة الفسق والظلم والجور فإن المنازعة تكون بمعنى الوعظ والإنكار عليه برفق، فيكون الإنكار في هذه الحالة باللسان أو بالقلب إذا لم يكن قادرًا كأن خشي على نفسه من بطش الظالم[٢].

وذهبت الفتوى إلى أن الصحيح أن (الكفر البواح) يحمل على ظاهره؛ لأنه هو المتبادر، والحمل على التبادر أولى، فيراد به أن يُعلم من الحاكم ما يقتضي الحكم بردته وخروجه من الإسلام.

وعلى أي معنى من المعاني فالأمر خاضع أيضًا للموازنة بين المصالح والمفاسد، فحتى لو استحق الحاكم العزل ووجدنا أن إجراءات العزل والخلع ستؤدي إلى مفسدة أعظم فلا يجوز الخروج عليه حينئذ أيضًا.

جاء في «المواقف» للقاضي عضد الدين الإيجي وشرحها للسيد الشريف الجرجاني: «(وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه) مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها (وإن أدَّى) خلعه (إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين) [٣].»[٤].

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام (٧٩/١)، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة.

(٢) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (٨/١٣)، دار المعرفة-بيروت، ١٣٧٩هـ.

(٣) المواقف، للإيجي وشرحها للشريف الجرجاني (٥٩٥/٣)، دار الجيل-بيروت.

(٤) انظر الفتوى كاملةً في موسوعة الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٥١/٣٩-٥٧)، القاهرة، ٢٠١١م..

كما انتهى ترجيح أهل الترجيح من الفقهاء إلى حرمة الخروج والنهي عنه حتى وإن كان الحاكم جائرًا؛ لما يسببه ذلك من مفاسد عظيمة، وقد نص على ذلك ابن حجر العسقلاني فقال: «وقولهم كان يرى السيف يعني كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور وهذا مذهب للسلف قديم لكن أستقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه ففي وقعة الحرة ووقعة بن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر»(١).

الفرع الثالث: دفع الحقوق المالية.

ومن حقوق الحاكم أيضًا أن يكون له من الأموال ما يكفيه ويكفي أهله حتى يتفرّغ للقيام بشئون دولته على أكمل الوجوه، يعني: عمل راتب له يكفيه ويكفي أهله من غير سرف ولا تقتير؛ لأنه قد اشتغل بالمصالح العامة للدولة في ليله ونهاره، ولم يعد لديه من الوقت ما يتكسب فيه لأهله ونفسه، وقد روى ابن سعد في (الطبقات) أنه لما استُخْلِفَ أبو بكر -رضي الله عنه- أصبح غاديًا إلى السوق وعلى رقبته أثواب يتّجر بها، فلقيه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح -رضي الله عنهما- فقالا له: أين تريد يا خليفة رسول الله؟ قال: السوق، قال: تصنع ماذا وقد وُلّيتَ أمرَ المسلمين؟! قال: فمن أين أُطْعِمُ عيالي؟ قال له: انطلق حتى نفرض لك شيئًا، فانطلق معهما ففرضوا له كل يوم شطر شاة -أي: نصف شاة- ولما وجد أبو بكر أن ما خصص له لا يكفيه طلب من المسلمين أن يزيدوه فزادوه بخمسمائة درهم(٢).

ولما تولى عمر بن الخطاب أمر المسلمين بعد أبي بكر مكث زمانًا لا يأخذ شيئًا من مال المسلمين حتى دخلت عليه في ذلك خصاصة -يعني: شدة- فاستشار الصحابة فيما يصلح له من هذا المال بعد أن اشتغل بمصالح المسلمين عن مصالح نفسه، فقال عثمان: كُل وأطعم، وقال علي: غداء وعشاء، فأخذ عمر بذلك، وكان يستنفق كل يوم درهمين له ولعياله، وأنه أنفق في حجته مائة وثمانين درهمًا فقال: قد أسرفنا في هذا المال(٣).

وفي هذا نرى أنه من حق الحاكم أن يأخذ راتبًا من خزانة الدولة ولو كان موسرًا؛ وذلك لكونه قد احتبس نفسه لمصلحة المسلمين وأصبح مشغولًا بمصالحهم عن شئونه الخاصة، وهو في هذا كأي موظف آخر في الدولة ولو كان موسرًا، وأما امتناع علي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز عن الأخذ من بيت المال فهو لا يدل على المنع؛ لأن معناه أنهم تنازلوا عن حقوقهم، ولو أنهما أخذا من بيت

(١) ينظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، (٢/ ٢٨٨).

(٢) الطبقات الكبرى، لابن سعد (٣/ ١٨٤، ١٨٥).

(٣) الطبقات الكبرى، لابن سعد (٣/ ٢٣٤).

المال ما كان عليهما من حرج؛ لأن أبا بكر وعمر -رضي الله عنهما- قد أخذا مخصصاتهما من بيت مال المسلمين وكانا مع ذلك من مياسير المسلمين؛ لأنه لا حرج في أن يأخذ الإنسان مقابل عمله، والخليفة كما ذكرنا ينشغل بأمور المسلمين عن شئونه الخاصة(١).

وقد نصت دساتير الدول على وجوب تخصيص راتبٍ شهري دائم لرئيس الدولة -في الدول ذات النظام الجمهوري- نظير تفرغه للقيام بشئون الدولة، ويراعى في مخصصاته كفايته وعائلتِه بما يليق بهذا المنصب وبما يتناسب مع ظروف كل زمن؛ ففي مصر مثلًا: كان راتب رئيس الجمهورية ينظمه القانون رقم ٩٩ لسنة ١٩٨٧م والذى ينص في مادته الأولى على أن يحدد مرتب رئيس الجمهورية بمبلغ ١٢ ألف جنيه سنوياً، وبدل تمثيل بمبلغ ١٢ ألف جنيه سنوياً.

ثم في مايو من عام ٢٠١٤م أصدر الرئيس عدلي منصور قراراً بقانون باستبدال نص الفقرة الأولى من القانون رقم ٩٩ لسنة ١٩٨٧ بتحديد مرتب ومخصصات رئيس الجمهورية بالنص الآتي: "يحدد مرتب رئيس الجمهورية بمبلغ مقداره واحد وعشرون ألف جنيه شهرياً بالإضافة إلى بدل تمثيل بمبلغ مقداره واحد وعشرون ألف جنيه شهرياً".

وقد تضمنت المذكرة الإيضاحية للحكومة الإشارة إلى أنه «قد مضى على القانون رقم ٩٩ لسنة ١٩٨٧م زمن طويل طرأت فيه متغيرات كثيرة وأحداث اقتصادية وسياسية، كما خلصت المذكرة الإيضاحية إلى أن القانون لم يعد مواكباً لظروف العصر ومتطلباته، فضلاً عن صدور دستور جديد مما اِقتضى إصدار قانون جديد يحدد المرتب وبدل التمثيل لرئيس الجمهورية إعمالًا للمادة (١٤٥) من الدستور، أخذًا في الاعتبار ما صدر من قوانين وقرارات سابقة بمنح علاوات خاصة وضمها للأجور الأساسية لجميع العاملين في الدولة، بما في ذلك ذوى المناصب العامة.

بينما يختلف الأمر في الأنظمة الملكية؛ حيث يكون للملك امتيازات أكبر في التملّك، وحيازة نسبة ثابتة من الناتج القومي لدولته حسبما تقرره دساتير الأنظمة الملكية

(١) السياسة الشرعية، مناهج جامعة المدينة العالمية، (ص ٥٧٥، ٥٧٦).

مدى سلطة الحاكم في التشريع

لا شكَّ أن توحيد الكلمة وطاعة أُولي الأمر كان له كبير الأثر في تنظيم الحياة في صدر الإسلام، وتوحيد الجهود المبذولة، وتكاتف الأمَّة من أجل هدف واحد، حتى سادوا العالم، ولنا في غزوة أُحد عِبَر وعظات لا تُحصى، حيث تحدَّث القرآن الكريم عن أحداثها في سورة آل عمران في نحو أكثر من ستِّين آية لنعتبرَ بها، وبيَّن كيف انتصر المسلمون في بداية المعركة؛ لأنهم الْتزموا بتعليمات قائدهم ورسولهم، وعندما خالف خمسون منهم الأوامر وتركوا مكانهم؛ انهزموا جميعًا، وكانوا نحو سَبعمائة مسلم وقيل أكثر وقيل أقل. فخطأ البعض يعود على الجميع بالخسران، والقرآن الكريم لا يذكر قصص الأنبياء عبثًا، فلو تأمَّلنا كتاب الله لوجدنا العِبر والعظات التي تنير لنا الطريق إذا حلَّ البلاء.

وهذه السلطة التي منحها الشرع الشريف للحاكم وولي الأمر أيًّا كانت درجةُ ولايته بدءًا من منصب الخلافة إن وُجِد وحتى المناصبِ الجزئيةِ كإمارة الولاياتِ ورئاسةِ الدولِ والجمهورياتِ المسلمة في أي زمن لا تعني الهيمنةَ الكاملةَ التي لا سقْفَ لها، والتي تبيح للحاكم فعل ما شاء بلا رقابةٍ من دينٍ ولا وازع من حق، وإنما هي فقط تكفل له دائرةً محكمةً من النفوذ الذي يساعده في ضبط ما وُلي إياه من أمور المسلمين، والذي يخوّله تطبيق ملكاتِه ومهاراته الإدارية مستعينًا بالخبراء والمتخصصين في كل مجال للنهوض بدولته، وتيسير معيشة شعبه، وحفظ مبادئه وأمنه ومقدّراته ووطنه.

وقد أثارت هذه الصلاحيات الممنوحة للحاكم صخبًا كبيرًا في البيئة العلمية والسياسية، حتى بالغ الكثيرون ممن يقفون عند ظاهر الألفاظ والأحوال في نقد هذه الفكرة، وظنوا أن هذه الصلاحيات الممنوحة لولي الأمر تناقض ما استقر في الإسلام من أن الحكم لا يكون إلا لله، فذهبوا في تفنيد صلاحيات الحاكم كل مذهب، حتى رأينا من أصحاب هذا الفكر درجاتٍ متفاوتة ما بين فئة الخوارج القدامى الذين كان شغلهم الشاغل الخروج على أي حاكم يتولى الخلافة، ومَن دونهم في الحِدَّة والمشاغبة من التيارات التي ظهرت بعدهم وسارت على خطاهم علانيةً أحيانًا، وخِفْيةً أحيانًا أخرى.

ويُعد أبو الأعلى المودودي من المفكرين المعاصرين الذين توسعوا في بحث قضية الحاكمية الإلهية، وقد أعطاها بُعدًا توحيديًّا وعقديًّا خاصًّا؛ حيث قال في معنى كلمة الحاكمية: «تُطلق هذه

الكلمة على السلطة العليا والسلطة المطلقة، على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة، فلا معنى لكون فرد من الأفراد أو مجموعة من الأفراد أو هيئة مؤلفة منهم حاكمًا، إلا أن حكمه في أفراد الدولة نافذ، وهم مضطرون إلى طاعته طوعًا أو كرهًا، وما هناك من شيء خارجي يحُدُّ صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه»[١]. وذهب إلى أن الحاكمية بهذا المعنى لا يمكن أن تُنسب إلا لله تعالى وحده، فهو الحامل لهذه الحاكمية: «فهو سبحانه وتعالى قاهر كل شيء ومسيطر على كل شيء وعليم بكل شيء ومتنزه عن العيب والخطأ، وقدوس مهيمن مؤمن يهب جميع خلقه الأمن والأمان، حي قيوم، قادر على كل شيء، بيده كافة السلطات، كل شيء خاضع لأمره قهرًا، بيده النفع والضر، ليس في مقدور أحد غيره أن ينفع أحدًا أو يضره إلا بإذنه، ولا أحد يملك الشفاعة إلا بإذنه... هذه الصفات كلها -صفات الحاكمية- يختص الله سبحانه بها ولا شريك له فيها أبدًا»[٢].

وينفي المودودي وجود مثل هذه الحاكمية لأحد من البشر على مر التاريخ الإنساني؛ إذ يقول: «إنكم مهما استعرضتم لهذا الغرض أكبر ملك في الأرض وأوسعه سلطانًا فإنه يتبين لكم إذا حللتم سلطانه تحليلًا أنه يحد صلاحياته التي يتمتع بها أكثر من عامل خارجي واحد لا يخضع لإرادته...أن الله تعالى وحده هو الحامل لهذه الحاكمية، وأنه هو الغالب المطلق الأعلى {فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ}[البروج: ١٦]، وأنه هو وحده غير مسئول عن أعماله {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}[الأنبياء: ٢٣]، وأنه هو المقتدر القوي العزيز {بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ}[المؤمنون: ٨٨]، وأنه وحده الذي لا تحد سلطته قوة من القوى {وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ}[المؤمنون: ٨٨]، وأنه هو وحده المنزه عن الخطأ {الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ}[الحشر: ٢٣][٣].

وبناءً على مفهوم الحاكمية الإلهية لدى المودودي فإنه يرى أنه لا أحد يستحق أن يتبوأ هذا المنصب ولا أن يكون حكمه هو القانون إلا الله تعالى؛ فالحاكمية هي لله تعالى وحده {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ} [الأعراف: ٥٤]، وعلى ذلك فأي سلطة بشرية مهما أوتيت من المؤهلات لا يمكن أن تفلح في حيازة منصب الحاكمية؛ لأنه لا يستطيع أن يستعمل صلاحيات هذا المنصب إلا من له الحاكمية في واقع الأمر.

(١) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور لأبي الأعلى المودودي (ص٢٥١)، بدون ناشر، ١٩٦٧م.

(٢) انظر: الخلافة والملك لأبي الأعلى المودودي (ص١١)، دار القلم-الكويت، ١٩٧٨م.

(٣) انظر: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (ص٢٥٣).

كما جعل المودودي في رسالته المختصرة «نظرية الإسلام السياسية» مبدأ الحاكمية من الأسس البنائية للدولة، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

- -ليس لأحد من خلق الله -حزبًا كان أو ملكًا أو رئيسًا أو طبقة أو فردًا- جزء من الحاكمية؛ لأن الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة العليا له سبحانه وتعالى.
- -ليس لأحد من الخلق أن يشرع للناس تشريعًا أو قانونًا من دونه تعالى؛ فأمر التشريع كله لله.
- -على الدولة الإسلامية الالتزام بالتشريع الإلهي، ولا تستحق الطاعة إلا من حيث إنها تحكم به[١].

أثر الحاكمية على سلطة التشريع:

إن نظرية الحاكمية التي صاغها المودودي وجعلها من المبادئ الأساسية الأولية في بناء الدولة ينتفي معها أي نوع من أنواع الحكم البشري، وأي شكل من أشكال التشريع البشري؛ ذلك أن الحكم والتشريع من اختصاص الله تعالى وحده، ولذا يقول المودودي: «هذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام، أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره، كما قال هو في كتابه: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ} [يوسف: ٤٠] {يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ} [آل عمران: ١٥٤] {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة: ٤٥]، فهذه الآيات تصرح أن الحاكمية لله وحده»[٢].

وكذلك تناول سيد قطب قضية الحاكمية في كثير من كتاباته، وسار في تفسيره لمبدأ الحاكمية على منوال المودودي حيث ربط مفهوم الحاكمية بعقيدة التوحيد الإسلامية، وإن كان لم يتوسع مثل المودودي في ربط معنى الحاكمية بالسياسة الشرعية، فقد جعل الحاكمية الإلهية حاكمية كونية وحاكمية تشريعية، أي أن الله تعالى هو المالك الحقيقي والأصلي للكون كله، ومن ثم فإنه وحده يملك حق التشريع، ولا قانون إلا قانونه سبحانه وتعالى[٣].

والحق أن مبدأ الحاكمية لا ينفي عن البشر سلطة التشريع. يقول بعض المعاصرين: «إن تقرير هذا المبدأ العظيم لا يعني حرمان رئيس الدولة ومن دونه من أهل الحكم والسلطة من اتخاذ القرارات

(١) انظر: نظرية الإسلام السياسية لأبي الأعلى المودودي (ص٣١، ٣٢)، لجنة الشباب المسلم.

(٢) انظر: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (ص٣٠، ٣١).

(٣) انظر: في ظلال القرآن لسيد قطب (٣٨٤/١)، دار الشروق-القاهرة، الطبعة الرابعة والثلاثون، ٢٠٠٤م.

والأنظمة التي لا بدَّ منها لسير الدول، بل إنه في ظل دولة الإسلام وتحت الحاكمية لله وحده تستطيع السلطة وضع جميع الأنظمة على النحو الذي تريد، شريطة ألا تخالف الإسلام ولا تخرج على قواعده وأحكامه، وبعبارة أخرى فإن أولي الأمر بحسب مبادئ الإسلام ليس لهم حق التشريع المطلق، وحقهم في التشريع قاصر على نوعين من التشريع: الأول: تشريعات تنفيذية، يقصد بها ضمان تنفيذ نصوص شريعة الإسلام. الثاني: تشريعات تنظيمية لتنظيم الجماعة، ولا تكون إلا فيما سكتت عنه الشريعة، فلم تأتِ بنصوص خاصة فيه»(١).

فللمسلمين أن يُشَرِّعوا القوانين لأن النص الشرعي متناهٍ، والحوادث البشرية غير متناهية، فكان لا بدَّ من إيجاد تشريعات زمنية خاصة بأوضاعها تلتزم مبادئ الإسلام.

كما أن مبدأ الحاكمية لا يتنافى مع مفهوم الاستخلاف الإنساني ولا يتعارض معه، ولكنهما ينسجمان حيث تظلل الحاكمية الاستخلاف البشري وتستوعبه؛ يقول بعض المعاصرين: «إن من حكم الله تعالى أن يجعل الحكم لغيره كما قال ابن حزم الأندلسي في (المفاضلة بين الصحابة)، وقد جرت آيات على نسبة الحكم في الدين -أي التشريع في الدين- لأطراف أربعة: الكتب المنزلة من عند الله، والنبيين المرسلين، والعلماء والفقهاء والأحبار والربانيين بما استحفظوا من كتاب الله، وأخيرًا يأتي الراعي والرعية ليحكما في ظل عقيدة ثابتة وشريعة موحية. وهذه الأنواع من الحكم جميعًا لا تثبت لأحد على الحقيقة، إنما هي ثابتة لله فهو صاحب الحاكمية أو الحكم الحقيقي من خلال شريعته، ولكن هذا لا يمنع أن يؤتي سبحانه -أو بتعبير القرآن «آتينا»- الأنبياء «حكمًا»، ولكن ليس حكمًا أصليًّا بل فرعيًّا؛ فالشريعة حاكمة عليهم، ثم يأتي العلماء ليكونوا حكامًا على الخلائق أجمعين قضاءً وفتيا وإرشادًا ونصحًا لأنهم اتصفوا بالعلم الشرعي الذي هو حاكم الحاكم أو الراعي، ثم يأتي الأمراء الذين يقومون بحراسة الدين وسياسة الدنيا، وأخيرًا تكون الرعية التي هي محكومة بالشرع حاكمة به للأمراء والولاة»(٢).

وبناءً على ذلك فلا تناقض بين أن يكون الحكم لله، وأن تكون السلطة السياسية والحكم بالمعنى السياسي في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين.

كما أن هناك فرقًا بين الحاكمية الإلهية وسلطة البشر المدنية؛ فالسلطة العليا في الإسلام للشريعة التي يستمد منها كل من الحاكم والأمة سلطاتهما؛ فالشريعة مجسدة لمضمون الحاكمية

(١) انظر: الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية للدكتورة حبيبة أبو زيد (ص١٠٠)، دار الكتب العلمية، نقلاً عن دراسة في منهاج الإسلام السياسي لسعدي أبو جيب (ص٤٩٠).

(٢) الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية لهشام أحمد عوض جعفر (ص١١٥، ١١٦)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.

لأن الله تعالى لا يحكم مباشرةً في أعيان المسائل، وإنما يحكم في أصولها من طريق شريعته، ثم تأتي وظيفة المجتهدين وأهل الفتيا والقضاة ليحكموا في أعيان المسائل[١].

وإذا ما جئنا إلى قضية التشريع ودخل الحاكم فيها؛ نجد ان الدساتير الحديثة في القرنين الأخيرين قد أعطت لرئيس الدولة حقًا بالمشاركة في عملية التشريع وسن القوانين وإصدار اللوائح والإشراف على تنفيذها.

اشتراك الحاكم في إعداد المواد التشريعية:

تتلخص مراحل العملية التشريعية -كما ذكرنا سابقًا- في اقتراح القانون، ثم مناقشته، ثم التصديق عليه في المجلس التشريعي، ثم إصداره ونشره.

ويشترك الحاكم مع الهيئة التشريعية في عملية الاقتراح، ثم تنفرد الهيئة التشريعية بمرحلة المناقشة والتصويت، ثم ينفرد الحاكم بالتصديق والإصدار والنشر بمعاونة بقية أركان سلطته التنفيذية[٢].

وربما تجد بعض الدساتير صعوبةً في منح الرئيس حق اقتراح القوانين خصوصًا في الأنظمة الديمقراطية الرئاسية التي تعتنق مبدأ الفصل بين السلطات، إلا أن دساتير الأنظمة البرلمانية لا تجد حرجًا في إشراكه مع السلطة التشريعية في حق اقتراح القوانين؛ خصوصًا وأن اختصاص الحاكم وسلطته التنفيذية المعاونة في تطبيق القوانين وحمايتها تجعلهم أقدر على معرفة عيوبها التي لا تظهر بجلاء إلا عند التطبيق والعمل بها على أرض الواقع، مما يجعل الحاكم والهيئة التنفيذية المعاونة له أقدر على اقتراح القوانين وتعديلها وصياغتها بشكل قوي وسليم[٣].

ثم في مرحلة التصديق على التشريع نجد أن الأنظمة البرلمانية تعطي الرئيس حق المشاركة وإبداء الرأي في القوانين التشريعية المقترَحة، وأن رأيه يكون محل اعتبارٍ بجانب رأي السلطة التشريعية التي تمتلك بالأصل حق مناقشة القوانين المقترَحة التصديق عليها. لكن الذي استقر في عمل الدساتير الجمهورية في غالبية الأنظمة سواء الرئاسية أو البرلمانية أن رئيس الدولة له حق الاعتراض على القوانين ومنع العمل بها بل ومنع إصدارها من الأساس إذا ارتأى أنها لا تحقق مصالح الدولة بشكلٍ فعلي، أو أنها ستشكل عائقًا أمام تنفيذ خطط التنمية والإدارة التي رسمها بالتشاور مع حكومته ونوّابه.

(١) السابق (ص١٢٧).

(٢) راجع المادتين (١٠٦، ١٠٨) من دستور السودان الانتقالي ٢٠٠٥م.

(٣) انظر: السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، مرجع سابق، (ص٩٧).

وهذا في الحقيقة ليس تسلّطًا يمكّن الدستورُ الرئيسَ منه؛ وإنما هي فرصة جيدة لتراجع السلطة التشريعية ما اقترحته من قوانين وقرارات في حالة اعتراض رئيس الدولة عليها إن كانت لا تحقق المصلحة العامة، وفي المقابل لا تكفل الدساتير للرئيس بشكل مطلق أن يفرض إرادته الكاملة على هيئة التشريع الممثلة للأمة، ولذلك تشترط الدساتير عادةً أن يكون قرار مشروع القانون أو الدستور بأغلبيةٍ خاصةٍ تزيد عن الأغلبية العادية حتى يمكنها في هذه الحالة إصدار التشريع رغم معارضة رئيس الدولة(١).

ثم تأتي مرحلة الإصدار: وتعني تسجيل التشريع ووضعه موضع التنفيذ، وتكليف رجال السلطة التنفيذية بتطبيقه، باعتباره تشريعًا ملزمًا من تشريعات الدولة، وبذلك يكون الإصدار عملًا مستقلًّا عن عمل القانون ولاحق عليه، لذلك هو من اختصاصات السلطة التنفيذية، وطبيعي أن العاملين بكافة مفاصل الدولة لن يسيروا عليه إذا لم يأمرهم رئيسهم الأعلى بذلك.

وقد نص دستور مصر ١٩٧١م على أنه: «لرئيس الجمهورية حق إصدار القوانين أو الاعتراض عليها»(٢).

وأخيرًا تأتي مرحلة نشر القوانين بالجريدة الرسمية للدولة ليعلم به عامة الشعب، وبهذا لا يكون لأحد حجة في الجهل به، وتسري العقوبات المقررة على كل من يخالفه من أفراد السلطة العامة أو من بقية الجماهير(٣).

وفي ختام هذه العملية التشريعية بمراحلها الأربعة يقوم الرئيس بإصدار اللوائح التنفيذية لتلك القوانين التي أصدرها التشريع بالتعاون بين الرئيس والهيئة التشريعية، وتعد هذه اللوائح سياجًا حاميًا لتلك التشريعات، يكفل الالتزام بالقوانين، ويحدد وسائل تطبيقها، وما يُعَدُّ مخالفةً لها، كما تكون هناك لوائح عامة تختص بترتيب مصالح الدولة، لوائح خاصة تعنى بالضبط الإداري للمؤسسات والهيئات، كما يوجد لوائح خاصة بحالات الطوارئ وأوقات الاضطراب المجتمعي مما يستلزم أحيانًا تعطيل العمل بالقانون والدستور، واستخدام أحكام خاصة بحل الأزمات، وهنا تبرز أحيانًا الدساتير المؤقتة والأحكام العرفية وقوانين الطوارئ ونحوها(٤).

ولا ننسى في ختام هذا المبحث أن نذكر بأن الفقه الإسلامي قد عزز سلطة الحاكم في أمورٍ تشريعية كثيرة، كرفع الخلاف الفقهي في مسألةٍ ما بحكم الحاكم، وسلطته في تقييد المباح والواجب والمندوب، وإيجاب المستحب والمباح إذا أمر به، وغير ذلك(٥).

(١) السلطات الثلاث للدولة في النظام الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، د. الصادق ضرار مختار (ص١٧٥).

(٢) راجع المادة (١١٢) من دستور مصر ١٩٧١م، والمادة (١٠٧) من دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م.

(٣) تنص المادة (١٧٨) من دستور الكويت ١٩٦٢م على أن القوانين التي يصدق عليها الأمير تنشر في الجريدة الرسمية خلال أسبوع من إصدارها، ويعمل بها خلال شهر من تاريخ نشرها، وعلى ذلك أيضًا نصت المادة (١٨٨) من دستور مصر ١٩٧١م.

(٤) انظر: السلطات الثلاث للدولة، د. الصادق ضرار مختار، مرجع سابق، (ص ١٧٨).

(٥) انظر: الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية، فتوى حدود ولي الأمر في تقييد الواجب والمندوب، بتاريخ ٠٥ يناير ٢٠٢٢م.

مدى سلطة الحاكم في السياسة الداخلية

المطلب الأول: سلطة الحاكم في تأمين الدولة ومجابهة الخارجين عليها.

قد تحدث بعض الأزمات الأمنية التي تحتم على رئيس الدولة أن يخرج على القانون والدستور، ويصدر أحكامًا مؤقتة لتجاوز هذه الظروف الاستثنائية التي تهدد البلاد، وهذه الأحكام قد تصدر في صورة دساتير مؤقتة، أو قوانين طوارئ، أو أحكام عرفية، أو تحت أي مسمى، والهدف من ذلك إحكام السيطرة على حالة الفوضى والاضطراب التي تهدد البلاد، وتأمينها ضد المخربين فيها والخارجين عليها.

وكانت فرنسا من أوائل الدول التي نصت دساتيرها على سلطة رئيس الدولة في إعلان حالة الطوارئ واتخاذ الإجراءات والقوانين اللازمة لها، وكان دستورها يقضي بوجود قانونٍ سابقٍ يتم إعداده تحسُّبًا لحالات الطوارئ، وقبل وقوع الظرف الاستثنائي، ويسمى هذا القانون قانون الطوارئ أو الأحكام العرفية، ويجوز بمقتضاه لرئيس الدولة وسلطته التنفيذية المعاونة أن يخرج على القانون العادي، ويقيّد الحريات التي كفلها الدستور، ويتصرف في حدود هذا القانون الاستثنائي في كل حالة حسبما يراه.

وقد تكون هذه الطريقة أقل تقديرًا وحمايةً لحقوق الأفراد وحرياته بالفعل، لكنها أكثر فاعليةً في حماية الوطن وضبط النظام في أوقات الأزمات والظروف الطارئة الاستثنائية [(١)].

(١) نظام الحكم الإسلامي، د. محمود حلمي، مرجع سابق، (ص٢٧٣).

وقد صدر قانون الطوارئ في مصر سنة ١٩٥٨م وكان مما جاء فيه:

«مادة ١ :

يعمل بالقانون المرافق في شأن حالة الطوارئ.

مادة ٢ :

يلغى المرسوم التشريعي رقم ١٥٠ الصادر في ١٩٤٩/٦/٢٢ والقانون رقم ٥٣٣ لسنة ١٩٥٤ المشار إليهما وكذلك كل نص يخالف أحكام هذا القانون.

مادة ٣:

ينشر هذا القانون في الجريدة الرسمية، ويعمل به في إقليمي الجمهورية من تاريخ نشره.

رئيس الجمهورية العربية المتحدة

جمال عبد الناصر

مادة ١ :

يجوز إعلان حالة الطوارئ كلما تعرض الأمن أو النظام العام في أراضي الجمهورية أو في منطقة منها للخطر سواء أكان ذلك بسبب وقوع حرب أو قيام حالة تهدد بوقوعها أو حدوث اضطرابات في الداخل أو كوارث عامة أو انتشار وباء.

مادة ٢ :

يكون إعلان حالة الطوارئ وإنهاؤها بقرار من رئيس الجمهورية ويجب أن يتضمن قرار إعلان حالة الطوارئ ما يأتي:

(أولاً) بيان الحالة التي أعلنت بسببها.

(ثانياً) تحديد المنطقة التي تشملها.

(ثالثاً) تاريخ بدء سريانها ومدة سريانها.

ويجب عرض قرار إعلان حالة الطوارئ على مجلس الشعب خلال الخمسة عشر يوماً التالية ليقرر ما يراه بشأنه. وإذا كان مجلس الشعب منحلاً يعرض الأمر على المجلس الجديد في أول اجتماع له. وإذا لم يعرض القرار على مجلس الشعب في الميعاد المشار إليه أو عرض ولم يقره المجلس اعتبرت حالة الطوارئ منتهية.

ولا يجوز مد المدة التي يحددها قرار إعلان حالة الطوارئ إلا بموافقة مجلس الشعب وتعتبر حالة الطوارئ منتهية من تلقاء نفسها إذا لم تتم هذه الموافقة قبل نهاية المدة.

(النص الساري منذ صدور القانون ٢٧ لسنة ١٩٧٢)

مادة ٣:

لرئيس الجمهورية متى أعلنت حالة الطوارئ أن يتخذ التدابير المناسبة للمحافظة على الأمن والنظام العام وله على وجه الخصوص:

(١) وضع قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والانتقال والإقامة والمرور في أماكن أو أوقات معينة والقبض على المشتبه فيهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام واعتقالهم والترخيص في تفتيش الأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية. (محكوم بعدم دستوريته في ٣ يونيو ٢٠١٣)

(٢) الأمر بمراقبة الرسائل أياً كان نوعها ومراقبة الصحف والنشرات والمطبوعات والمحررات والرسوم وكافة وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها وضبطها ومصادرتها وتعطيلها وإغلاق أماكن طبعها، على أن تكون الرقابة على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام مقصورة على الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومي.

(٣) تحديد مواعيد فتح المحال العامة وإغلاقها وكذلك الأمر بإغلاق هذه المحال كلها أو بعضها.

(٤) تكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال والاستيلاء على أي منقول أو عقار ويتبع في ذلك الأحكام المنصوص عليها في قانون التعبئة العامة فيما يتعلق بالتظلم وتقدير التعويض.

(٥) سحب التراخيص بالأسلحة أو الذخائر أو المواد القابلة للانفجار أو المفرقعات على اختلاف أنواعها والأمر بتسليمها وضبطها وإغلاق مخازن الأسلحة.

(٦) إخلاء بعض المناطق أو عزلها وتنظيم وسائل النقل وحصر المواصلات وتحديدها بين المناطق المختلفة.

ويجوز بقرار من رئيس الجمهورية توسيع دائرة الحقوق المبينة في الفقرة السابقة, على أن يعرض هذا القرار على مجلس الشعب في المواعيد وطبقاً للأحكام المنصوص عليها في المادة السابقة.

ويشترط في الحالات العاجلة التي تتخذ فيها التدابير المشار إليها في هذه المادة بمقتضى أوامر شفوية أن تعزز كتابةً خلال ثمانية أيام.

(٧) تعطيل الدراسة بالمدارس والجامعات والمعاهد وغيرها من المؤسسات التعليمية وأي تجمعات للطلبة بهدف تلقي العلم، جزئياً أو كلياً، واتخاذ ما يلزم من تدابير بشأن امتحانات العام الدراسي، وتعطيل العمل بدور الحضانة.

(١٣) حظر الاجتماعات العامة والمواكب والتظاهرات والاحتفالات وغيرها من أشكال التجمعات، وتقييد الاجتماعات الخاصة.

... إلخ المواد» [١].

وكذلك نص دستور السودان على أن الرئيس هو الذي يعلن وينهي حالة الطوارئ[٢].

وفي العموم فإن كافة الدساتير تعطي الحاكم سلطة تأمين دولته بما يراه مناسبًا، ومعاقبة الخارجين على القانون والمهددين لاستقرار البلاد بما يُنهي حالة الفوضى ويَحْسِمُ مادةَ الفساد والاضطراب.

المطلب الثاني: سلطة الحاكم في إدارة شئون الدولة

رسم السياسة العامة للدولة وتنفيذها.

وهذا من أهم اختصاصات رئيس الدولة ومعاونيه التنفيذيين من الوزراء وغيرهم؛ وتعد من المسئوليات العليا للسلطة الحاكمة والإدارة التنفيذية[٣]، حيث يناط بهم وضع التصوّر العام لكل مرحلة تمر بها البلاد، وتحديد سبل العمل المناسبة، والتعامل مع الاحتياجات الوطنية الراهنة بحكمةٍ وبصيرةٍ وخططٍ مدروسة، ثم تعمم هذه السياسة العامة التي رسمتها للمرحلة الراهنة والتي

(١) قانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨م، مضاف إليه التعديل الصادر بالقانون ٢٢ لسنة ٢٠٢٠ بتاريخ ٦ مايو ٢٠٢٠م.

(٢) راجع الفقرة (ز) من المادة (٥٨) من دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م.

(٣) تنص المادتان (٧٢، ٧٣) من دستور السودان على أن مجلس الوزراء يخطط السياسات العامة للدولة.

يحدد الرئيس بمشاورة المختصين مداها الزمنيَّ التي يُزْمَعُ تحقيق هذه الأهداف خلالها، كالخطط الخمسية والعَشْرية وغيرها، كما يُعْلِن الرئيس عن قراراته بشأن هذه السياسة المرسومة وما يعزِم على فعله من الإجراءات لتحقيق تلك الأهداف، ويقيس مدى تناسب هذه الإجراءات مع أحوال الشعب وحالة الاقتصاد الوطني.

- استفتاء الشعب في المسائل المهمة والقضايا المفصلية.

وهو نوعان: استفتاء سياسي، كقضايا الرأي العام، والقرارات الاقتصادية المحورية.، واستفتاء تشريعي وذلك كمشروعات القوانين الجديدة.

وهذا من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة في المسائل المهمة التي تتصل بالمصالح العليا للبلاد، وهو يستلزم مظهرًا آخر من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة أيضًا والذي يمثله حق الشعب في الاعتراض والاقتراح. ورغم ان كثر من الدساتير العربية المعاصرة لم تأخذ بأيٍ من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة؛ إلا إن الدستورين المصري والسوداني قد منحا الحاكم سلطة استفتاء الشعب، ومنحا الشعب حق المشاركة بالاعتراض أو الموافقة أو الاقتراح في الاستفتاءات المطروحة عليه، حيث نص الدستور المصري على أن: «لِرئيس الجمهورية أن يستفتي الشعب في المسائل المهمة التي تتصل بمصالح البلاد»، وكذلك نص الدستور السوداني على أنهك «يجوز لرئيس الجمهورية أو المجلس الوطني بقرار يؤيده أكثر من نصف أعضائه إحالةُ أيِّ مسألةٍ تتعلق بالمصلحة الوطنية للاستفتاء»[١].

- حق العفو.

فلرئيس الدولة سلطة إصدار عفو رئاسي عن المدانين بجرائم معينة في عامٍ معين لأسباب خاصة، وكانت هذه السلطة متاحة للحاكم منذ القدم، حيث كانت كلمته هي القانون، ثم انتقلت سلطة العفو معه أيضًا في الدساتير المعاصرة، نظرًا لفائدة هذه السلطة في تدارك الأخطاء القضائية التي يُسجَن بسببها بعض الأبرياء، ولا يمكن إصلاحها بطريقةٍ أخرى غير العفو الرئاسي.

كما أنه يوجد بعض الأحكام التي قد تكون سليمةً من الناحية القانونية إلا أنها ليست ملائمةً من الناحية السياسية أو الاجتماعية بسبب حالة المحكوم عليهم فيها من الشهرة والقبول الشعبي العام، ولهذه الأسباب المعتبرة سياسيًّا أعطت الدساتير المختلفة لرئيس الدولة سلطة العفو مطلقًا عمن يرى العفو عنه، وبعض الدساتير أعطته هذه السلطة لكنها قيّدتها ببعض القيود[٢].

(١) راجع المادة (١٥٢) من دستور مصر ١٩٧١م، والمادة (١٧٥) من دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م.

(٢) ()فقد نصت المادة (١٥٥) من دستور مصر المؤقت ٢٠١٤م على أن: «لرئيس الجمهورية بعد أخذ رأى مجلس الوزراء العفو عن العقوبة، أو تخفيفها، ولا يكون العفو الشامل إلا بقانون، يُقر بموافقة أغلبية أعضاء مجلس النواب».

وحددت المادة (١٥٥) من دستور مصر المعدَّل ف ٢٠١٤م نوعين من قرارات العفو، وهما قرار العفو عن العقوبة، وقرار العفو الشامل، وهناك فرق بين القرارين، وشرح قانون العقوبات ضوابط لتطبيق قرار العفو عن العقوبة، وكذلك العفو الشامل.

قرار العفو عن العقوبة هو قرار لا يشترط لصدوره قانون ويصدر من رئيس الجمهورية لمن تم إدانته بحكم قضائي ويصدر قرار العفو عن العقوبة المحكوم بها، إما بإسقاطها كلها، أو بعضها، أو إبدالها بعقوبة أخف منها، فعلى سبيل المثال إذا كانت العقوبة الإعدام يستبدل بها عقوبة السجن المؤبد، أما بالنسبة لقرار العفو الشامل فلابد لصدوره قانون ويقر بموافقة أغلبية أعضاء مجلس النواب.

والعفو عن العقوبة سواء كانت بإسقاط عقوبة الإعدام أو السجن أو الحبس أو بتخفيضها لا يشمل العقوبات التبعية إلا إذا نص قرار العفو على ذلك، والعقوبات التبعية المقصود بها في قانون العقوبات على سبيل المثال العزل من الوظائف الأميرية، وكذلك وضع المحكوم تحت مراقبة البوليس، ومنع التحلي بأي رتبة أو نيشان.

أما قرار العفو الشامل فهو قرار لابد أن يصدر في شكل قانون وحسب نص المادة (١٥٥) من الدستور لابد أن يتم بموافقة أغلبية أعضاء مجلس النواب وفى حال غياب مجلس النواب طبقا لنص المادة (١٥٦) التي تنص على أنه: «إذا كان مجلس النواب غير قائم، يجوز له إصدار قرارات بقوانين، على أن يتم عرضها ومناقشتها والموافقة عليها خلال خمسة عشر يومًا من انعقاد المجلس الجديد، فإذا لم تعرض وتناقش أو إذا عرضت ولم يقرها المجلس، زال بأثر رجعى ما كان لها من قوة القانون، دون حاجة إلى إصدار قرار بذلك، إلا إذا رأى المجلس اعتماد نفاذها في الفترة السابقة، أو تسوية ما ترتب عليها من آثار».

ووفقا لنص المادة (٧٦) من قانون العقوبات فإن العفو الشامل يمنع أو يوقف السير في إجراءات الدعوى أو يمحو حكم الإدانة، ويتم بموجبه الإفراج عن المحبوسين على ذمة تحقيقات النيابة أو المحاكمة.

وطبقًا لنص المادة (١٥٦) من الدستور يجب عرض قرارات العفو الشامل ومناقشتها والموافقة عليها خلال خمسة عشر يومًا من انعقاد مجلس النواب الجديد، فإذا لم تعرض وتناقش أو إذا عرضت ولم يقرها مجلس النواب زال بأثر رجعى ما كان لها من قوة القانون، إلا إذا رأى المجلس اعتماد نفاذها فى الفترة السابقة، أو تسوية ما ترتب عليها من آثار.

وقد تعمد دستور ٢٠١٤ المعدَّل إلزام رئيس الجمهورية باستطلاع رأى مجلس الوزراء تجاه قرار العفو قبل اتخاذه، وذلك بعد الجدل الذى أثير بعد قرار الرئيس المعزول محمد مرسى بالعفو الرئاسي عن عدد كبير من الإرهابيين.

ومما يجدر ذكره هنا أن العفو الخاص يتضمن إلغاء العقوبة كلها أو بعضها أو تخفيفها عن فردٍ أو أفراد معيّنين، أما العفو الشامل فيستفيد منه كل المحكومين في فترة العفو، ويترتب عليه كذلك رفع صفة التجريم عن الفعل المعفو عنه، ويمحو حكم الإدانة المترتب على التجريم السابق محوًا كليًّا[١].

- تعيين وعزل الموظفين بما فيهم نواب رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء.

ففي النظام الرئاسي يختار رئيس الدولة الوزراء بمحض تقديره، لأنه يتبعونه ويعاونونه ولا يسئلون إلا أمامه[٢]. وربما تشترط بعض الدساتير موافقة الهيئة التشريعية على تعيينهم[٣].

أما في النظام البرلماني فيتعين أن تحصل الوزارة على ثقة الهيئة التشريعية، وتختار الهيئة مجلس الوزراء بمعاونة رئيسه بالاتفاق مع رئيس الدولة[٤].

- منح الأوسمة والأنواط العسكرية والمدنية لمستحقيها.

تعارفت الدولُ والمجتمعات منذ القدم على نظام التقدير العام للشخصيات التي تقدّم نفعًا عظيمًا للبشرية سواء في بلادها أو على المستوى الإقليمي أو العالمي، وكانت صورُ التقدير تختلف من زمنٍ لآخر، ومن بلدٍ لآخر حسب العادات الاجتماعية والثقافية والدينية السائدة فيها، ولعل أكبر صورةٍ من صور التقدير العالَمي في القرون الأخيرة ما يُعرَف بـ«جائزة نوبل»، أما على مستوى الدول فهناك ما يعرف بالأوسمة والأنواط والقلادات والنياشين والامتيازات والدروع ونحو ذلك، وكل صورةٍ من هذه الصور موضوعة مقابل خدمةٍ جليلة يقدّمها من تُمنح له إلى بلده ووطنه ومجتمعه وخدمة العلم والإنسانية.

(١) راجع الفقرة (ط) من المادة (٥٨)، والمادتين (١٩١، ٢١١) من دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م.

(٢) راجع المادة (٧٠) من دستور السودان الانتقالي ٢٠٠٥م والتي تنص على أنه: «يشكّل رئيس الجمهورية بعد التشاور مع رئاسة الجمهورية مجلسًا قوميًّا للوزراء»، كما نصت المادة (٣٥) من دستور الأردن على أن الملك يعيّن الوزراء، وكذا المادة (٥٣) من دستور لبنان.

(٣) راجع المادة (٥٦) من دستور الكويت ١٩٦٢م: «ترشيح الوزراء يكون من رئيس مجلس الوزراء للأمير الذي يعينهم».

(٤) ففي دستور الولايات المتحدة: «يرشّح رئس الجمهورية الوزيرَ، لكنه لا يصبح وزيرًا إلا بعد موافقة مجلس الشيوخ»، ينظر: الدستور الأمريكي، لبروس فندلاي وإيستر فندلاي، ترجمة لجنة دار المعارف، دار الكرنك- بيروت، ١٩٦٤م.

وقد نصت الدساتير على أن منح هذه التقديرات من سلطة الحاكم الأعلى للدولة، سواء كان ملكًا أو رئيسًا أو امبراطورًا أو سلطانًا أو قيصرًا أو أميرًا.

ومن ذلك ما جاء في المادة الثانية من القانون المصري رقم ١٢ لسنة ١٩٧٢م بشأن الأوسمة والأنواط المدنية: «مادة (٢): يكون منح الأوسمة والأنواط المدنية بقرار من رئيس الجمهورية».

******

المطلب الثالث: سلطة الحاكم في السياسة المالية والاقتصادية.

لا شك أن جزءًا كبيرًا من استقرار أيةِ دولةٍ وأمانِها وضمانات العيشِ برخاءٍ فيها يتوقف على استقرار أوضاعها الاقتصادية، بل إن قوة الاقتصاد كانت ولا تزل وستظل قرينةَ القوة العسكرية، بل إنها أحيانًا تقومُ مقامَها في فرض سيادة الدولة واتساع رقعة تأثيرها عالميًّا، ودولتان كسويسرا وسنغافورة أكبر مثال على ذلك، حيث تنوب قوتهما الاقتصادية والتكنولوجية الكبيرة عن القوة العسكرية المتواضعة فيهما، ومع ذلك لا يخفى على أحد مدى تأثيرهما في المجالين الاقتصادي والتقني -وهما متلازمان في غالب الأحيان-، وشهرتهما العالمية الواسعة بين الدول ذات الدخول الفردية المرتفعة والناتج القومي الضخم.

وهذه الأهمية الاقتصادية الراجعة في كثير من مواردها إلى انضباط المعاملات المالية داخل الدولة، وحسن إدارة السوق المحلي وتعاملات البنوك ومؤشرات الاستثمار الداخلي، وغير ذلك تجعل اهتمام الحاكم بها أمرًا حتميًّا، لذلك منح التشريعُ الحاكمَ سلطةً معتبَرَةً تخوّله أن يسيطر بإحكامٍ على كل ما يضر بسير المنظومة الاقتصادية في دولته، كما تفتح له الأبواب المشروعة لتدارك الأزمات الطارئة التي قد تهدد الوضع الاقتصادي لبلاده من حينٍ لآخر عن طريق تأمين خزانة الدولة بفائض النفقات التي تتكفل بها الدولة من إنشاء المرافق العامة والمشافي والمكتبات ودور التعليم ومباني الهيئات القابضة ومراكز السلطة، ورواتب العاملين والجُنْد، ونحو ذلك.

وقد عرَف التاريخ الإسلامي خصوصًا في تراثه الفقهي ما يُسمَّى ببيت المال، والذي هو الأصل الشرعي لما يعرف في كل بلدٍ بخزانة الدولة، مع تفاوت الاختصاصات بين النظامين في بعض الوجوه.

وكانت وظيفة بيت المال استقبال الزكاة الشرعية والضرائب المقررة، والغرامات المالية، وأموال الخراج، والجبايات، وأموال الجزية، والتبرعات، وريع الوقف العام، ونحو ذلك من الموارد الكثيرة لبيت المال، ثم يُخرج بحسابٍ دقيق نفقات المرافق، والرواتب، والديات التي لا عاقل وراءها، ونفقات الجيوش، والكفالات المتنوعة، وديون الغارمين من الفقراء، وغير ذلك من وجوه الصرف الواجب على الدولة.

ولمّا كانت كافة الموارد والمصارف من الشعب وإليه، كان انضباط أمور الأموال بكافة صورها بمثابة الضمانة التي تكفُل استقرار أوضاع الخزانة العامة، وأي اضطرابٍ أو خللٍ في أمورها سينعكس على حياة الشعب كله والدولة بأكملها عجزًا ونقصًا وعناءً، ولذلك كفل التشريع لولي الأمر سلطةً في أمور المال والاقتصاد كفيلةً بضبطها والحفاظ على اتزانها وصلاحها واستدامة خيرها،

ومن هذه السلطات الممنوحة شرعًا للحاكم: سلطته في التسعير عند اضطراب الأسعار أو لأي سببٍ معقول يقتضي ذلك، وفرض الضرائب المتنوعة على الدخول الفردية والمحالّ والعقارات ونحو ذلك، والغرامات المالية على المخالفات القانونية المتنوعة والتجاوزات المختلفة التي تقتضي عقوبةً تقديريةً بما يراه الحاكم مناسبًا.

أولًا: التسعير.

الأصل أن الأمور الأخلاقية في التجارة تتعلق فقط بشيئين: الأمانة، والتراضي بين الأطراف، والأمور الاقتصادية فيها تتعلق بشيئين، تكلفة السلعة منذ إنتاجها، وقاعدة العرض والطلب، هذان هما الشيئان المتعلقان بتحديد سعر السلعة، وعادةً ما تكون الأسعار متعارفًا عليها بين الناس في الوسط التجاري والمجتمعي، ولا تحتاج في الغالب إلى تدخلٍ قانوني، حتى إنه لما طلب الصحابة من النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يسعّر لهم ما يبيعونه في السوق رفض واستعاض عن ذلك بالدعاء لهم، وعلى ذلك فمقتضى العمل بهذا الحديث الشريف عدم جواز التسعير عمومًا، لكن الناظر إلى هذا الحديث يدرك حكمة النبي صلى الله عليه وسلم في عدم التسعير تكمن في أن المصلحة في هذا الوقت كانت في عدم التسعير؛ إذ التسعير كان سيؤدي إلى قلة العرض وزيادة الطلب، فلما كان عصر التابعين، وتغيرت أحوال الناس، وصارت هناك حالات الغلاء غير المبرر والخارج عن السيطرة، أجاز علماء التابعين التسعير دفعًا للضرر وتحقيقًا للمصلحة المستجدة التي تتطلب تغير الفتوى.

قال الإمام أبو بكر بن العربي: «والحق التسعير وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد. وما قاله النبي صلى الله عليه وسلم، وما فعله حكم، ولكن على قوم صح ثباتهم، واستسلموا إلى ربهم. وأما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم، فباب الله أوسع وحكمه أمضى»[١].

ومن هذا نعلم أن ذلك الرفض من النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يكن يعني حرمة التسعير كما يُتَصوَّر، وإنما كان يرشدهم به إلى أن كل شيءٍ يخص الرزق بيد الله تعالى، كما سيأتي بيانُه فيما يلي:

وقد بينت دار الإفتاء المصرية المقصود بهذا الحديث في إحدى فتاويها فقالت:

«روى الإمام أحمد في «المسند»، وأبو داود والترمذي وابن ماجه في «السنن» عن سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قَالَ النَّاسُ: يَا رَسُولَ اللهِ غَلا السِّعْرُ؛ فَسَعِّرْ لَنَا! فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الرَّازِقُ؛ وَإِنِّي لأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللهَ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلِمَةٍ مِنْ دَمٍ وَلا مَالٍ»، قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وصححه ابن حِبّان، وإسناده على شرط الإمام مسلم كما قال الحافظ ابن حجر العسقلاني.

(١) ينظر: عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي، لأبي بكر ابن العربي، (٦/ ٥٤).

ومعنى هذا الحديث: لفت نظر الصحابة إلى نسبة الأفعال حقيقةً إلى الله تعالى؛ كما في قوله عز وجل: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]؛ فإنهم لَمّا اشتكَوْا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غلاءَ السعر نبّههم على أنَّ غلاء الأسعار ورخصها إنما هو بيد الله تعالى، وأرشدهم بذلك إلى التعلق بالله تعالى ودعائه؛ كما جاء في الرواية الأخرى بسند حسن عند أبي داود في «سننه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، سَعِّرْ لَنَا، فقال: «بَلْ أَدْعُو».

وبذلك يُعلَم أنَّ هذا الحديث لا يدلّ على تحريم التسعير؛ فإنه تنبيه على اللجوء إلى الله تعالى في الأزمات، مع اتخاذ الأسباب الممكنة، والسبل المتاحة، والوسائل المقدورة، وحتى لو فُهِم من الحديث امتناعُ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن التسعير فإنَّ هذه واقعةُ عينٍ جاءت على حال معينة لها ظروفُها وملابساتُها، وقد تقرَّر في قواعد الأصول: أنَّ وقائع الأعيان لا عمومَ لها، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه: «قَضَايَا الأَحْوَالِ إِذَا تَطَرَّقَ إِلَيْهَا الاحْتِمَالُ كَسَاهَا ثَوْبَ الإِجْمَالِ وَسَقَطَ بِهَا الاسْتِدْلال»؛ فهذا الحديث لَمّا كان واردًا على قضية عينٍ لم يصحّ حملُه على عمومه.

قال الشيخ ابن تيمية الحنبلي في «مجموع الفتاوى» (٢٨/ ٧٦، ط. مجمع الملك فهد): [ومَن منع التسعير مطلقًا محتجًّا بهذا الحديث فقد غلط؛ فإنَّ هذه قضية معينة وليست لفظًا عامًّا، وليس فيها أنَّ أحدًا امتنع من بيعٍ يجب عليه، أو عملٍ يجب عليه؛ أو طلبَ في ذلك أكثرَ من عوض المثل] اهـ بتصرف يسير.

كما أنَّ امتناع النبي صلى الله عليه وآله وسلم من التسعير في هذه الحالة لا يعني أنَّه حرامٌ مطلَقًا؛ فإنَّ التسعير منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز؛ كما يقول الشيخ ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٨/ ٧٦): [فإذا تضمن ظلمَ الناس وإكراهَهم بغير حق على البيع بثمن لا يرضَوْنه، أو مَنْعَهم مما أباحه الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس؛ مثل: إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومَنْعَهم ممَّا يَحرُم عليهم مِن أخذ زيادةٍ على عِوَض المثل فهو جائز، بل واجبٌ] اهـ.

ومعنى ذلك: أنَّ امتناعه صلى الله عليه وآله وسلم من التسعير هو من تصرّفاته بمقتضى الإمامة والسياسة الشرعية؛ حيث راعى النبي عليه الصلاة والسلام المصلحةَ التي كانت تدعو إليها تلك الظروف حينئذٍ، وكان امتناعه صلى الله عليه وآله وسلم عن التسعير معلَّلًا بقوله: «وَإِنِّي لأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللهَ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلِمَةٍ مِنْ دَمٍ وَلا مَالٍ»؛ أي: أنَّه راعى ألا ينال أحدًا شيءٌ من الظلم، بائعًا كان أم مشتريًا، وذلك بالمحافظة على ميزان العدالة بينهم، وذلك كما يكون بحماية البائع من إلزام المشتري إياه بسعر دون الذي يريد بغير حقّ، يكون أيضًا بحماية المشتري من غبن البائع

له واستغلال ضرورته وحاجته، كما في حالة الاحتكار التي تستدعي التسعير لمقاومة ظلم المحتكرين، ولو كان هذا الغلاء مسبَّبًا عن ظلم الباعة من جهة أو المشترين من جهة أخرى لسعى صلى الله عليه وآله وسلم في رفع هذا الظلم بالأخذ على يد الظالم وإلزامه بحدٍّ لا يتجاوزه؛ فإنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ» رواه ابن ماجه في «سننه». والله سبحانه وتعالى أعلم»(١).

وقد نصت دار الإفتاء المصرية في الفتوى التي تليها مباشرةً على سلطة الحاكم في التسعير وجواز ذلك، فقالت:

«لقد أعطت الشريعة الإسلامية للحاكم حقَّ تقييد المباح إذا رأى في ذلك المصلحة؛ كما في تقييد الملك الخاص، بل ونزعه استثناءً إذا اقتضت ذلك المصلحةُ العامة، ونصَّ الفقهاء على أنَّ للحاكم أن يتخيَّر من أقوال العلماء ومذاهبهم في المسائل الخلافية والأمور الاجتهادية ما يراه محققًا لمقاصد الشرع ومصالح الناس، وأنَّ عليه أن يجتهد في تحقيق المصلحة قدر ما يستطيع فيما لا يخالف قطعيات الشرع وثوابته.

وعقود البيع والشراء لم تَعُدْ عقودًا بسيطة تقتصر آثارُها على أطرافها أو على طائفة معينة أو أناس معينين كما كان الحال في السابق، بل أصبحت في العصر الحاضر عقودًا مركَّبةً مرتبطةً بالنظام العامّ للدولة المدنية.

ومن المقرر شرعًا أنه إذا لم تتم مصلحة الناس إلا بالتسعير: سعَّر عليهم ولي الأمر تسعيرًا لا ظلم فيه ولا وكسَ ولا شططَ، أمّا إذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحتهم بدونه فإنه حينئذٍ لا يفعله.

ولقد صرح فقهاء الحنفية بأنَّه يجوز للحاكم أن يُسَعّر على النَّاس إن تعدَّى أربابُ الطعام عن القيمة تعدِّيًا فاحشًا، وذلك بعد مشورة أهل الرأي والبصيرة، وهو المختار وبه يُفتَى؛ لأن فيه صيانةَ حقوق المسلمين عن الضياع ودفعَ الضرر عن العامة؛ ففي «الأشباه والنظائر» للعلامة ابن نُجَيم من الحنفية (ص: ٧٤-٧٥، ط. دار الكتب العلمية): [يُتحمَّل الضررُ الخاص لأجل دفع الضرر العام، وهذا مُقَيِّدٌ لقولهم: الضرر لا يُزال بمثله، وعليه فروع كثيرة؛ منها.. التسعير عند تعدي أرباب الطعام في بيعه بغبن فاحش] اهـ.

وفي هذا المعنى قال الإمام المرغيناني من الحنفية في «العناية شرح الهداية» (١٠/ ٥٩، ط. دار الفكر): [لا ينبغي للسلطان أن يُسعِّر على الناس إلا إذا تعلَّق به دفع ضرر العامة] اهـ.

---

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٦١٦٨)، بتاريخ ٢٨ فبراير ٢٠١٧م.

كما اشترط المالكية كونَ الإمام عدلًا وأن يرى فيه مصلحة؛ كما في «المختصر الفقهي» للإمام ابن عرفة (٥/ ٣٤٩، ط. مؤسسة خلف).

قال العلامة الأبي المالكي في «إكمال إكمال المعلم في شرح مسلم» (٤/ ٣٠٤-٣٠٥، ط. مطبعة السعادة ١٣٢٨هـ): [قال ابن العربي: وإذا زاد السعر فأراد أحدٌ أن يزيد: فإن كان جالبًا فله أن يبيع كيف شاء، وإن كان بلديًّا قيل له: بع بسعر الناس أو تخرج من السوق. وكان الخليفة ببغداد إذا غلا السعر أمر بفتح مخازنه، وأن يبيع بأقل مما يبيع الناس، حتى يرجع إلى ما رسم من الثمن، ثم يأمر أيضًا أن يباع بأقل من ذلك حتى يرجع السعر إلى أوله، أو إلى القدر الذي يصلح بالناس، ويغلب الجالبين والمحتكرين بهذا الفعل، وكان ذلك من حسن نظره، عفا الله عنه] اهـ.

وقال الشيخ ابن تيمية الحنبلي في «مجموع الفتاوى» (٢٨/ ٧٥-٧٦ ط. مجمع الملك فهد): [لولي الأمر أن يُكرِه الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه؛ مثل مَن عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، فإنه يُجبَرُ على بيعه للناس بقيمة المثل؛ ولهذا قال الفقهاء: من اضطُّر إلى طعام الغير أخذه منه بغير اختياره بقيمة مثله، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره لم يستحق إلا سعره] اهـ والله سبحانه وتعالى أعلم»[(١)].

ثانيًا: فرض الضرائب.

ذكرنا في الكلام عن التسعير أن الأمور المالية في الدولة عبارة عن موارد ومصارف، وخزانة أي دولة لن تستطيع الوفاء بالمصارف المنوطة بها إلا إذا كانت وارداتُها كافيةً لتغطية تلك الالتزامات، ولذلك أتاح الشرع والقانون للحاكم أن يقرر من الضرائب ما يوازن به داخل الخزانة بين الموارد والمصارف.

وهذا نظامٌ قديمٌ تعارفت عليه كافة الدول منذ نشأة الحضارة في العالَم القديم، لكنه كان يخضع لتقديرات تكون غالبًا متعسفة ظالمة من الحكام، فلما جاء الإسلام أوجب على الحكام أن يراعوا حالة الناس عند تقدير الضرائب المفروضة عليهم، حتى يكون دخلُهم متناسبًا مع تكاليف المعيشة من ناحية، ومع ما يدفعونه للدولة من ناحية أخرى، مع مراعاة حالات التعسّر والافتقار التي تصيب بعض الناس أحيانًا بما يقتضي إعفاءهم من الضرائب حتى يتجاوزوا فترة التعسّر.

وقد نصت دار الإفتاء المصرية على جواز فرض الضرائب والجمارك والتعريفات المقررة بالقانون من قِبل رئيس الدولة، تحقيقًا لما يراه من المصالح العامة للدولة، وجاء نص الفتوى كما يلي:

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٦١٦٩)، بتاريخ ٢٨ فبراير ٢٠١٧م.

«الضَّرِيبَةُ: مِقْدَارٌ مُحَدَّدٌ من المال تفرضه الدولة في أموال المواطنين، دون أن يقابل ذلك نفعٌ ظاهر يعود بشكل خاص على دافع المال، فتُفْرَض على المِلْك والعَمَل والدَّخْل نظير خدمات والتزامات تقوم بها الدولة لصالح المجتمع بشكل عام، وهي تختلف باختلاف القوانين والأحوال.

ويجوز لولي الأمر أن يفرض ضرائب عادلة في تقديرها وفي جبايتها تضاف إلى ما يجبيه من أموال الزَّكَاة؛ وذلك لتغطية النفقات العامة والحاجات اللازمة للأمة، باعتبار أَنَّ وَلِي الأمر هو القائم على رعاية المصالح العامة التي تستلزم نفقات تستنفد الموارد العامة لا سيما في هذا العصر الذي كثُرت فيه مهام الدولة واتسعت مرافقها وزادت فيه الأزمات الاقتصادية العالمية.

والدولة لها ما يُسَمَّى بالموازنة العامة، والتي يجتمع فيها الإيرادات العامة والنفقات العامة، وإذا كانت النفقات العامة للدولة أكبر من الإيرادات العامة؛ فإنَّ ذلك معناه عجز في ميزانية الدولة، يتعيَّنُ على الدولة تعويضه بعِدَّةِ سُبل منها: فرض الضرائب. إلا أنه ينبغي أن يراعى في فرض الضرائب عدم زيادة أعباء محدودي الدخل وزيادة فقرهم، وأن توجه الضرائب إلى الفئات التي لا يجهدها ذلك كطبقة المستثمرين، ورجال الأعمال الذين يجب عليهم المساهمة في واجبهم تجاه شعبهم ووطنهم.

وقد تقرَّر عند كثير من الصحابة: كعمر، وعلي، وأبي ذر، وعائشة، وابن عمر، وأبي هريرة، والحسن بن علي، وفاطمة بنت قيس رضي الله عنهم أجمعين، ومن التابعين: كالشعبي، ومجاهد، وطاووس، وعطاء، أن في مال المسلم حقًّا غير مال الزكاة -انظر: «المحلى بالآثار» لابن حزم (٦/ ١٥٨)-، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وجه الدلالة في الآية الكريمة أن الله تعالى نصَّ على إيتاء الزكاة، كما نصَّ على إيتاء المال لذوي القربى واليتامى والمساكين، مما يدل على أن المراد بإيتاء المال في الآية غير الزكاة، وأن في المال حقًّا سوى الزكاة، فالآية قد جُمِعَ فيها بين إيتاء المال على حبه، وبين إيتاء الزكاة بالعَطْفِ المقتضِي للمُغايرة، وهذا دليل على أن في المال حقًّا سوَى الزكاة لتصح المُغايرة. انظر: «تفسير الفخر الرازي» (٦/ ٤٣).

وعن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها قالت: سُئل النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم عن الزكاة فقال: «إِنَّ فِي المَالِ لحَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ» ثم تلا هذه الآية التي في سورة البقرة: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ١٧٧]. أخرجه الترمذي.

وقال الإمام القرطبي في «تفسيره» بعد ذكره للحديث المذكور (٢/ ٢٤٢): [والحديث وإن كان فيه مقال فقد دلَّ على صحته معنى ما في الآية نفسها من قوله تعالى: ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، فذكر الزكاة مع الصلاة، وذلك دليل على أن المراد بقوله:﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧] ليس الزكاة المفروضة، فإن ذلك يكون تكرارًا، والله أعلم] اهـ.

ومِن ثَمَّ فإنه قد ثبتَ في مال المسلم الغني حقٌّ غير الزكاة، لا سيما في ظل احتياج المجتمع إلى هذه الأموال، وهذا هو المعنى الحقيقي للتكافل والتضامن الاجتماعي.

فالتضامن الاجتماعي فريضة، فإن من حق المجتمع على الفرد التعاون على إقامة مصالح الدولة كافة، ولجماعة المسلمين حق في مال الفرد؛ لأنه لم يكسب ماله إلا بها، وهي التي ساهمت من قريب ومن بعيد، وعن قصد وغير قصد، في تكوين ثروة الغني، وهي التي بدونها لا تتم معيشته كإنسان في المدينة.

فإذا كان في الدولة الإسلامية محتاجون لم تكفهم الزكاة، أو كانت مصلحة الجماعة وتأمينها عسكريًّا أو اقتصاديًّا تتطلب مالًا لتحقيقها، أو كان دِين الله ودعوته وتبليغ رسالته يحتاج إلى مال لإقامة ذلك، فإن الواجب الذي يحتمه الإسلام أن يُفْرَض في أموال الأغنياء ما يحقِّق هذه الأمور؛ لأن تحقيقها واجب على ولاة الأمر في المسلمين، ولا يتم هذا الواجب إلا بالمال، ولا مال بغير فرض الضرائب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وكذلك فإن من القواعد الفقهية الكلية المقررة عند العلماء: أنه «يُتَحَمَّلُ الضرر الخاص لدفع الضرر العام»، وأنه «يجب تحمل الضرر الأدنى لدفع ضرر أعلى وأشد». انظر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم الحنفي (ص: ٨٧).

ولا ريب أن هذه القواعد الفقهية لا يؤدِّي إعمالها إلى إباحة الضرائب فحسب، بل يُحتم فَرْضها وأَخْذها؛ تحقيقًا لمصالح الأمة والدولة، ودرءًا للمفاسد والأضرار والأخطار عنها.

يقول الإمام ابن حزم في «المحلى» (٦/ ١٥٦): [وفُرِضَ على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويُجْبِرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم] اهـ.

ومن القواعد المقررة أيضًا: أن «الضرورة تُقَدَّر بقدرها»؛ فيجب ألا يتجاوز بالضرورة القدر الضروري، وأن يراعَى في وضعها وطُرُق تحصيلها ما يخفف وقعها على الأفراد.

فالأساس في الضرائب هو تكوين مال للدولة تستعين به على القيام بواجباتها، والوفاء بالتزاماتها، فالأموال التي تجبى من الضرائب تنفق في المرافق العامة التي يعود نفعها على أفراد المجتمع كافة، كالدفاع والأمن والقضاء والتعليم والصحة والنقل والمواصلات والري والصرف، وغيرها من المصالح التي يستفيد منها عامة المواطنين من رعايا الدولة، من قريب أو من بعيد.

ومما لا شك فيه أن أخْذ الضريبة من الأفراد فيه استيلاء على جزء من مالهم وحرمان لهم من التمتع به، وهذا الحرمان إنما رُخِّص فيه؛ لأن الضرورة قضت به إذ لا يمكن القيام بالمصالح العامة بدونه، والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

ولو تركت الدول الإسلامية في عصرنا دون ضرائب تنفق منها، لكان من المحتم أن تزول بعد زمن يسير من قيامها، وينخر الضعف كيانها من كل نواحيه، فضلًا عن الأخطار العسكرية عليها، فلقد أصبح التسليح ونفقات الجيوش في عصرنا مما يحتاج إلى موارد هائلة من المال.

ومع هذا لم تعد القوة مقصورة على السلاح والجيوش؛ إذ لا بد من القوة والتفوق في شتى جوانب الحياة العلمية والصناعية والاقتصادية، وكل هذا يفتقر إلى أمداد غزيرة من المال، ولا سبيل إلى ذلك إلا بفرض الضرائب باعتبارها نوعًا من الجهاد بالمال؛ ليقوي الفرد أمته، ويحمي دولته، فيقوي بذلك نفسه، ويحمي دينه ودمه وماله وعرضه. انظر: «المحلى» (٢/ ١٠٧٧).

وما سبق ذِكْره من أمور؛ كالدفاع والأمن والقضاء والتعليم والصحة والنقل والمواصلات والري والصرف وغير ذلك؛ ضروري لا يُمْكِن الاستغناء عنه للدولة الإسلامية، ولا لأي دولة، فمن أين للدولة أن تنفق على هذه المرافق وإقامة هذه المصالح؟

والدولة الإسلامية سابقًا كانت تنفق على هذه المصالح من مصادر لم تَعد موجودة الآن؛ مثل: خمس الغنائم الحربية التي يستولي عليها المسلمون من أعدائهم المحاربين، أو مما أفاء الله عليهم من أموال المشركين بغير حرب ولا قتال، فلم يعد لإقامة مصالح الأمة مورد إلا فرض ضرائب بقدر ما يحقق المصلحة الواجب تحقيقها.

وقد أقرَّ جماعة من فقهاء المذاهب المتبوعة الضرائب، لكنهم لم يطلقوا عليها اسم «الضرائب»، فسمَّاها بعض الحنفية «النوائب» جمع نائبة، وهي اسم لما ينوب الفرد من جهة السلطان، بحق أو بباطل.

جاء في حاشية «رد المحتار» للعلامة ابن عابدين في بيان معنى النوائب (٤/ ٢٨٢): [ما يكون بحقٍّ كأجرة الحراس، وَكَرْيِ النهر المشترك، والمال الموظف لتجهيز الجيش، وفداء الأسرى إذا لم يكن في بيت المال شيء وغيرهما مما هو بحق، فالكفالة به جائزة بالاتفاق؛ لأنها واجبة على كل مسلمٍ مُوسِر بإيجاب طاعة ولي الأمر فيما فيه مصلحة المسلمين ولم يلزم بيت المال أو لزمه ولا شيء فيه. وإن أريد بها ما ليس بحقٍّ كالجبايات الموظفة على الناس في زماننا ببلاد فارس على الخيَّاط والصبَّاغ وغيرهم للسلطان في كل يوم أو شهر، فإنها ظلم] اهـ.

وقد نقل العلامة ابن عابدين أيضًا عن العلامة أبي جعفر البلخي قوله (٢/ ٥٧): [ما يَضْرِبُه السلطانُ على الرعية مصلحةً لهم يصير دَيْنًا واجبًا وحقًّا مُستحقًّا كالخراج، وقال مشايخنا: وكل ما يضربه الإمام عليهم لمصلحة لهم فالجواب هكذا، حتى أجرة الحرَّاسين لحفظ الطريق، واللصوص، ونصب الدروب، وأبواب السكك، وهذا يُعْرَف، ولا يُعَرَّف خوف الفتنة، ثم قال: فعلى هذا ما يؤخذ في خوارزم من العامة لإصلاح مسناة الجيحون أو الربض ونحوه من مصالح العامة دَيْنٌ واجبٌ لا يجوز الامتناع عنه وليس بظلم، ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به وكف اللسان عن السلطان وسعاته فيه لا للتشهير؛ حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق] اهـ.

ومن المالكية يقول الإمام الشاطبي في «الاعتصام» (٣/ ٢٥، وما بعدها): [إنا إذا قدرنا إمامًا مطاعًا مُفتقِرًا إلى تكثير الجنود؛ لسدِّ الثغور وحماية المُلك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال عن المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام -إذا كان عدلًا- أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال، وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين؛ لاتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا، فإن القضية فيه أحرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر؛ فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك لانْحلَّ النظام، وبطلت شوكة الإمام، وصارت ديارُنا عرضة لاستيلاء الكفار] اهـ.

ومن الشافعية يقول الإمام الغزالي في «المستصفى» (١/ ٣٠٣-٣٠٤): [إذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر، واشتغلوا بالكسب لخيف دخول العدو ديار المسلمين، أو خيف ثوران الفتنة من أهل الغرامة في بلاد الإسلام، جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند] اهـ.

وقد تَكلَّم عنها الشيخ ابن تيمية بما يفيد إقراره لبعض ما يأخذه السلطان باعتباره من الجهاد بالمال الواجب على الأغنياء، وسماها بـ«الكلف السلطانية»، أي: التكليفات المالية التي يلزم بها السلطان رعيته أو طائفة منهم. انظر: «مجموع الفتاوى» (٣٠/ ١٨٢ وما بعدها).

والجمارك نوع من الضرائب المالية تُوضع على بضائع تدخل لبلاد المسلمين تقررها الدولة، وما يجمع من هذه الضرائب يدخل خزينة الدولة للمصالح العامة، ومن هذه المصالح: تشجيع البضائع والمنتجات المحلية لصالح المواطن والمستهلك، ففرضها فيه حماية للسوق المحلي، وحيث إنها نوع من الضرائب فتأخذ نفس أحكام الضرائب السابق ذكرها.

يتبين مما سبق أنه: لا يجوز التهرب من الضرائب والجمارك، ولا يجوز دفع الرشوة لإنقاصها، كما ننصح القائمين على الأمر بمراعاة فرض الضرائب بنسبة أكبر على الفئات الثرية دون الإثقال بفرضها على الفئات الفقيرة غير القادرة على تحمل أعباء الحياة.

والله سبحانه تعالى أعلم»[(١)].

وقد نصت المادة (٣٨) من القانون المصري المعدّل في ٢٠١٩م على أن:

مادة ٣٨

يهدف النظام الضريبي وغيره من التكاليف العامة إلي تنمية موارد الدولة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، والتنمية الاقتصادية.

لا يكون إنشاء الضرائب العامة، أو تعديلها، أو إلغاؤها، إلا بقانون، ولا يجوز الاعفاء منها إلا في الأحوال المبينة في القانون. ولا يجوز تكليف أحد أداء غير ذلك من الضرائب، أو الرسوم، إلا في حدود القانون.

ويراعى في فرض الضرائب أن تكون متعددة المصادر. وتكون الضرائب علي دخول الأفراد تصاعدية متعددة الشرائح وفقا لقدراتهم التكليفية، ويكفل النظام الضريبي تشجيع الانشطة الاقتصادية كثيفة العمالة، وتحفيز دورها في التنمية الاقتصادية، والاجتماعية ، والثقافية.

تلتزم الدولة بالارتقاء بالنظام الضريبي، وتبنى النظم الحديثة التي تحقق الكفاءة واليسر والإحكام في تحصيل الضرائب. ويحدد القانون طرق وأدوات تحصيل الضرائب، والرسوم ، وأي متحصلات سيادية أخرى، وما يودع منها في الخزانة العامة للدولة.

وأداء الضرائب واجب، والتهرب الضريبي جريمة».

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، رقم الفتوى (٢١٥)، بتاريخ ٢٧ أكتوبر ٢٠١٤م.

ثالثًا: الظروف الطارئة وفرض الأموال

فيحق لولي الأمر أن يفرض قوانين خاصة وإجراءات جديدة وحازمة في أوقات الأزمات والظروف الطارئة، وله كذلك أن يفرض على من يخالف هذه القرارات الاستثنائية عقوباتٍ ماليةً يقدّرها بالتشاور مع المختصين، ومن ذلك ما قرره رئيس الجمهورية المصرية على من يمتنع عن ارتداء الكمامة الطبية في وقت جائحة كورونا من غرامةٍ مالية تتضاعف بتكرر المخالفة إن ثبت أن الشخص نفسه يتعمد الامتناع عن ارتداء الكمامة، مما يعرض حياته وحياة الآخرين للخطر الشديد.

وقد أيدت دار الإفتاء المصرية هذا القرار في ذلك الوقت، وأصدرت فتواها بالتأصيل الشرعي لجواز ذلك، ودعم سلطة ولي الأمر في فرض الغرامات المالية في الظروف الطارئة تحقيقًا للنفع ودفعًا للضرر، وكان نص الفتوى كما يلي:

توقيع الغرامة جزاء عدم ارتداء الكمامة:

السؤال

قامت كثير من دول العالم -ومنها الدول الإسلامية- بفرض غرامات مالية على مخالفي القرارات والتعليمات الرسمية التي تلزم المواطنين بارتداء الكمامات في المواصلات والمؤسسات الحكومية وغيرها والأسواق والمحلات والبنوك والأماكن المزدحمة، وذلك مع استمرار وباء كورونا في الانتشار واتجاه دول العالم لضرورة التعايش الحذِر معه؛ حفاظًا على المقدرات الاقتصادية وغيرها، فما حكم الشرع في تغريم من يخالف هذه القرارات؟

الجواب:

كلفت الشريعة الإسلامية ولاة الأمر برعاية المحكومين عن طريق الحفاظ على المقاصد الكلية العليا، وأولها وآكدها: حفظ النفس، وخولت لهم -في سبيل تحقيق ما كلفوا به من مسؤولية- أن يسنوا القوانين واللوائح الملزمة التي تكفل ذلك، كما خولت لهم أيضًا وضع العقوبات وتنفيذها على من يخرق هذه القوانين أو يخالف تلك القرارات؛ لما في ترك المخالف دون عقوبة من التجرئة على المخالفة، وفي ذلك ما لا يخفى من ضياع مصالح العباد وانتشار الفساد؛ ولذلك جاء في الأثر: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

وحتى يحصل الانضباط والالتزام بوسائل الوقاية من الوباء في مواطنها المطلوبة فقد ألزمت دول العالم -ومنها مصر- مواطنيها بارتداء الكمامة في مواطن التجمعات والمواصلات والأسواق والمحلات وغيرها مما هو مَظنّةٌ لانتشار العدوى، وأوقَعت -بالإضافة إلى ذلك- غراماتٍ مالية على المخالفين؛ حتى يحقق القانون الملزم غرضه وغايته في التزام المواطنين بوسائل الوقاية؛ للحفاظ على حياة الناس وسلامة المجتمع، وهذا من باب التعزيرات المالية؛ والتعزيرات هي: العقوبات التي لم يرد نص من الشارع ببيان مقدارها، وترك تقديرها لولاة الأمر، ووظيفتها: حماية الأموال والأخلاق والنظام العام، ويكون ترتيب العقوبات فيها على حسب مقدار الاعتداء على المصالح المعتبرة في الإسلام؛ كما يقرره العلامة محمد أبو زهرة في كتابه «الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي» (ص: ٦٩، ط. دار الفكر العربي).

وعقوبة التغريم المالي من التعزيرات التي أقرها الشرع الشريف، وجاءت بها النصوص:

فعن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «فِي كُلِّ إِبِلٍ سَائِمَةٍ؛ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ ابْنَةُ لَبُونٍ لَا تُفَرَّقُ إِبِلٌ عَنْ حِسَابِهَا، مَنْ أَعْطَاهَا مُؤْتَجِرًا فَلَهُ أَجْرُهَا، وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوهَا مِنْهُ وَشَطْرَ إِبِلِهِ عَزْمَةً مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا، لَا يَحِلُّ لِآلِ مُحَمَّدٍ مِنْهَا شَيْءٌ» أخرجه الإمام أحمد في «المسند»، وأبو داود والنسائي في «السنن»، وابن خزيمة في «الصحيح»، والحاكم في «المستدرك»، وقال: حديث صحيح الإسناد.

وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه سئل عن الثمر المعلق؟ فقال: «مَنْ أَصَابَ بِفِيهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرَ مُتَّخِذٍ خُبْنَةً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَمَنْ خَرَجَ بِشَيْءٍ مِنْهُ فَعَلَيْهِ غَرَامَةُ مِثْلَيْهِ وَالْعُقُوبَةُ» أخرجه الإمام أحمد في «المسند»، وأبو داود والنسائي وابن ماجه في «السنن»، والحاكم في «المستدرك».

والخُبْنَة: مِعطَف الإزار وطَرَف الثوب، أي: من أكل ولم يأخذ في ثوبه.

وعلى ذلك جرى عمل الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم:

فعن يحي بن عبد الرحمن بن حاطب: أن أرقاء لحاطبٍ رضي الله عنه سرقوا ناقةً لرجلٍ من مزينةَ فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فأمر كثير بن الصلت رضي الله عنه أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر: «إني أراك تُجيعُهم؛ والله لأغرمنَّك غُرْمًا يَشُقُّ عليك»، ثم قال للمزني: «كم ثمن ناقتك؟» قال: أربعمائة درهم، قال عمر: «أعطه ثمانمائة درهم» أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» وعنه الإمام الشافعي في «المسند».

وعن أبان بن عثمان: «أن عثمان رضي الله عنه أَغْرَمَ في ناقةِ مُحْرِمٍ أهلكها رجلٌ؛ فأغرمه الثلثَ

زيادةً على ثمنها» أخرجه عبد الرزاق في «المصنف».

قال الإمام ابن حزم في «المحلى» (١٢/ ٣٠٧، ط. دار الفكر): [ولا يعرف له في ذلك مخالف من الصحابة رضي الله عنهم] اهـ.

ومشروعية التعزيرات المالية هو قول المحققين من الفقهاء عبر الأعصار، وهو المعمول به في سائر الأمصار:

قال العلامة الكمال بن الهمام الحنفي في «فتح القدير» (٥/ ٣٤٥، ط. دار الفكر): [وعن أبي يوسف: يجوز التعزير للسلطان بأخذ المال، وعندهما وباقي الأئمة الثلاثة: لا يجوز. وما في «الخلاصة»: سمعت من ثقة أن التعزير بأخذ المال إن رأى القاضي ذلك أو الوالي جاز، ومن جملة ذلك: رجل لا يحضر الجماعة، يجوز تعزيره بأخذ ماله. مبني على اختيار من قال بذلك من المشايخ كقول أبي يوسف] اهـ.

وقال العلامة ابن فرحون المالكي في «تبصرة الحكام» (٢/ ٢٩٣، ط. مكتبة الكليات الأزهرية): [والتعزير بالمال: قال به المالكية فيه، ولهم تفصيل ذكرت منه في كتاب الحسبة طرفًا، فمن ذلك: سئل مالك عن اللبن المغشوش أيهراق؟ قال: لا، ولكن أرى أن يتصدق به إذا كان هو الذي غشه. وقال في الزعفران والمسك المغشوش مثل ذلك قليلًا أو كثيرًا، وخالفه ابن القاسم في الكثير. وقال: يباع المسك والزعفران على من لا يغش به ويتصدق بالثمن أدبًا للغاش. مسألة: وأفتى ابن القطان الأندلسي في الملاحف الرديئة النسج بأن تحرق، وأفتى عتاب بتقطيعها والصدقة بها خرقًا.. مسألة: والفاسق إذا آذى جاره ولم ينته، تباع عليه داره وهو عقوبة في المال والبدن] اهـ.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي الشافعي في «المهذب» (٣/ ٣٧٣، ط. دار الكتب العلمية): [من أتى معصية لا حد فيها ولا كفارة.. عزر على حسب ما يراه السلطان] اهـ.

وقال العلامة البهوتي الحنبلي في «كشاف القناع» (٦/ ١٢٥، ط. دار الكتب العلمية): [(وقال التعزير بالمال سائغ إتلافًا وأخذًا، وقول) الموفق (أبي محمد المقدسي: «لا يجوز أخذ ماله»؛ إشارةٌ منه إلى ما يفعله الحكام الظلمة. والتعزير يكون على فعل المحرمات، و) على (ترك الواجبات)] اهـ.

وهذا هو الذي اعتمدته الدول الإسلامية في تشريعاتها وقوانينها؛ ومنها: قانون العقوبات المصري في مادته (٢٢)، التي نصَّت على أن العقوبة بالغرامة إلزام للمحكوم عليه بأن يدفع إلى خزينة الحكومة المبلغ المقدَّر في الحكم، وبيَّن القانونُ حدودَ الغرامات المختلفة.

وأما من منع من الفقهاء التعزيرَ بالمال: فإنما منعوه سدًّا لذريعة الاستيلاء على أموال الناس بالباطل والمكوس الظالمة، أو خوفًا من تزيد بعض القضاة في مقادير التعزيرات، أو منعوه في

مواطن الشبهة، أو في أزمنة ازدياد الظلم.

قال العلامة الشرنبلالي الحنفي في حاشيته على «درر الحكام» (٢/ ٧٥، ط. دار إحياء التراث): [ولا يفتى بهذا؛ لما فيه من تسليط الظلمة على أخذ مال الناس فيأكلونه] اهـ.

وقال الشيخ ابن تيمية الحنبلي في «الاختيارات الفقهية» (ص: ٦٠١، ط. دار المعرفة): [والتعزير بالمال سائغ إتلافًا وأخذًا، وهو جار على أصل أحمد؛ لأنه لم يختلف أصحابه أن العقوبات في الأموال غير منسوخة كلها، وقول الشيخ أبي محمد المقدسي: (ولا يجوز أخذ مال المعزَّر) فإشارة منه إلى ما يفعله الولاة الظلمة] اهـ.

وهذا كله إنما يظهر أثره في أنماط الحكم المركزي الفردي، وفي إناطة مقدار العقوبة باجتهاد القاضي دون نصوص قانونية أو قرارات ملزمة أو إرشادات معلومة مسبقًا، أما في الدولة المدنية الحديثة ذات المؤسسات المستقلة والسلطات المنفصلة المتكاملة وهيئات الرقابة: فالأمر يختلف؛ ذلك أن نظم الحكم في الدول الحديثة يرتبط فيها الدعم الحكومي بالضرائب والغرامات، وتُوفَّرُ فيها الخدمات والمرافق العامة والتأمين الصحي للمواطنين في مقابل ما يُستَقْطَعُ مِن دُخولهم المادية، وتستقل فيها السلطات: تشريعيةً، وقضائيةً، وتنفيذيةً؛ بما يؤدي إلى انتفاء هذه المخاوف أو تقليلها.

كما أن مخالفة القوانين والقرارات والتعليمات الحكومية تجرُّ على الدولة تكاليف مادية باهظة -بشكل مباشر أو غير مباشر-، وهذا يظهر هنا في تكاليف العلاج الكبيرة وتجهيزات مستشفيات العزل الباهظة التي تنتج عن إهمال وسائل الوقاية وتكاثر حالات المرض وازدياد المصابين بعدوى الوباء؛ مما يتناسب مع الغرامة المالية التي يُلزَم بها المخالفون بتسببهم المباشر وغير المباشر في ذلك، حيث جاءت تنبيهات منظمة الصحة العالمية ووزارة الصحة المصرية بضرورة ارتداء الكمامة في زمن انتشار الوباء، وأن التهاون في ذلك يزيد من فرص انتشار العدوى ويعرض حياة الكثيرين للخطر.

وإذا كانت حاجة الإنسان الضرورية في الحفاظ على حياته ومهجته تبيح له الأخذ من أموال الناس: شرعًا؛ كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وترفع عنه العقاب قانونًا؛ كما جاء في المادة (٦١) من قانون العقوبات رقم ٥٨ لسنة ١٩٣٧م من أنه: [لا عقاب على من ارتكب جريمة ألجأته إلى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره، ولم يكن لإرادته دخل في حلوله، ولا في قدرته منعُه بطريقةٍ أخرى]، فإن المصلحة العامة في الحفاظ على حياة المواطنين، تبيح -من باب أولى- تغريم المخالفين المتهاونين؛ لتفريطهم في الحفاظ على سلامة نفوسهم ونفوس الآخرين.

قال الإمام العز بن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام» (٢/ ١٨٨، ط. مكتبة الكليات الأزهرية): [المصلحة العامة كالضرورة الخاصة، ولو دعت ضرورة واحد إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس!] اهـ.

ولا يخفى ما في التعايش مع الوباء من ضرورة أن تصبح الإجراءات الوقائية ثقافة سائدة في مزاولة حياتنا في التجمعات، والأسواق والمواصلات، وفي التعامل مع الناس في كافة الجهات؛ فلا يرتبط تنفيذها بتوقع العقوبة القانونية على تركها، بل تكون أسلوبًا للحياة في هذه الظروف، بعد أن ثبت أنها تحقق سلامة الإنسان في نفسه وسلامة الناس من حوله، وكل ذلك مأمور به شرعًا، فصار الالتزام بذلك عبادة دينية وواجبًا شرعيًّا؛ لأنه يتوصل به إلى حفظ النفس، وهو مقصد شرعي مرعي، والوسائل لها أحكام الغايات، فإذا نوى الإنسان بها ذلك نال ثواب إحياء الناس جميعًا؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وبناءً على ذلك وفي واقعة السؤال: فكما جعل الشرع من سلطة الحكام وضع القوانين والقرارات والتعليمات الملزمة في سبيل تحقيق ما كُلِّفوا به من تحقيق المقاصد الشرعية العليا وضبط النظام العام، فقد خول لهم أيضًا وضع العقوبات الملائمة على مخالفة القوانين حسبما يترتب على خرقها من ضرر؛ حتى يضمن تنفيذها والتزام الناس بها، ويكفل تحقيق مسؤوليتهم في رعاية مصالح المحكومين، والغراماتُ المالية هي من باب التعازير التي لم يرد بها نص في الشرع، ومرجع تقديرها إلى السلطة التشريعية، وقد أقرها الشرع الشريف، وجاءت بها سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وجرى عليها عمل الصحابة رضي الله عنهم بلا مخالف، وقال بها المحققون من الفقهاء، وهو الذي اعتمدته الدول الإسلامية في قوانينها قديما وحديثًا ومنها مصر، والذين منعوه من الفقهاء إنما أرادوا بمنعه سد ذريعة الاستيلاء على أموال الناس بالباطل، وهذا يظهر أثره في نظم الحكم القديمة وعند التقدير الفردي المطلق للغرامة دون نصوص قانونية موجهة، أما في نظام الحكم الحديث ودولة المؤسسات، التي ترتبط فيها الخدمات والدعم والتأمين الصحي بالضرائب والغرامات، وتستقل فيه السلطات: فالأمر مختلف؛ إذ لا يصبح التغريم مكسًا، ولا تعود أخذ المال ظلمًا.

هذا بالإضافة إلى أن مخالفة القوانين تؤدي عادةً إلى الأعباء المالية الهائلة على الدولة؛ كما يظهر هنا في ازدياد الأعباء، لازدياد الأعداد المصابة بالوباء، وفي التجهيزات المضاعفة لاستقبال المصابين، مما يسببه إهمال وسائل الوقاية وإجراءات الحماية، وهذا يجعل الغرامات المالية التي توقع على المخالفين مناسبة لتبعة مخالفتهم وآثار إهمالهم.

فالإلزام بدفع الغرامة لمن لم يرتد الكمامة في المواصلات والمصالح العامة والخاصة والأسواق والمحلات والبنوك نحوها هو أمر سائغ شرعًا، وعلى المواطنين أن ينووا بلبس الكمامة الحفاظ على نفوسهم ونفوس من حولهم؛ طاعة لله باتخاذ الأسباب، واحتسابًا للأجر والثواب، دون توقف على الغرامات والعقوبات»[١].

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، رقم الفتوى (٥١٢٥)، بتاريخ ٠٦ يونيو ٢٠٢٠م.

مدى سلطة الحاكم في السياسة الخارجية

المطلب الأول: سلطة الحاكم في العلاقات الدولية.

تعتبر العلاقات الدولية من أهم وجوه السياسة التي يتحدد بناءً على درجةِ استقرارِها مقدارُ الأمن المعيشي والاقتصادي والعسكري الذي تنعم به دولةٌ من الدول، حيث تنعكس اختياراتها الدولية في التحالفات والاتفاقيات وحتى في المواقف المعادية على حالتها الاقتصادية والعسكرية، وبالتالي فإن الدول الكبرى تولي هذا الملف اهتمامًا بالغًا، ولا يعينون شخصًا ما حاكمًا عامًّا عليها إلا إذا كان يتمتع باللباقة والحكمة الوفيرة في إدارة هذا الملف الشائك والخطير.

كما ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أن للحاكم تقييمَ وضع دولته من كافة النواحي، وأن يستعين بالخبراء الاستراتيجيين والدبلوماسيين والاقتصاديين والسياسيين والعسكريين لمعرفة الإطار الحقيقي الذي يحيط بدولته في هذه النواحي، حتى لا يقع في شراك الدول الكبرى التي تحاول التغلغل في مفاصل دولته، وهذا الأمر لا دخل فيه لاختلاف الدين أو الجنس بين دولةٍ وأخرى؛ فالمجتمع الدولي اليوم تحكمه قوانين أعم وأشمل من كل هذه الاعتبارات الجزئية حتى وإن كانت أساسيةً عند بعض الدول في وضعها الداخلي.

وإن من مقتضيات السياسة الشرعية الأخذ بقوانين الموازنة السياسية بين المعسكرات والأحلاف، فقد يكون من مصلحة المسلمين إقامة تحالفات في المجال العسكري أو الاقتصادي أو التجاري مع أي من الكتل القائمة إذا كان ذلك مما يخدم المصلحة العليا للأمة وانتشار دعوتها والحفاظ على كيانها وسيادتها واستقلالها، وإن هذا الأمر ليس له علاقة بتماثل المعتقد لدى الطرفين[١].

ومسألة إقامة التحالفات العسكرية مع غير المسلمين لا يمكن أن يُنظر إليها بعيدًا عن الواقع الذي نعيش فيه، الواقع الذي انضمت كل دول العالم فيه إلى منظمة واحدة وأصبح العالم كله دارًا واحدة ارتبطت دوله بمعاهدات ومواثيق تجرم الاعتداء على الآخر، وتجعل من واجب دول العالم

(١) انظر: أخلاقيات النظام السياسي في السنة النبوية ومقارنته بالنظم السياسية الوضعية للدكتور أحمد سلمان المحمدي (ص٤٤٤، ٤٤٥)، دار غيداء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

المشاركة في رفع الظلم عن المظلومين وإحلال الأمن والسلم في كل بقاع الأرض، وما كان هذا شأنه فإن الشريعة الإسلامية تجيزه وتحض عليه، وقد امتدح النبي صلى االله عليه وسلم مثل هذه الأحلاف التي كانت قائمة في الجاهلية لذلك، فإن مثل هذه التحالفات ما دامت صادقة في هدفها وملتزمة فلا بأس من إقامتها والمشاركة بها.

- تعيين الممثلين السياسيين واعتماد ممثلي الدول الأجنبية

وهذه الصلاحية وثيقة الصلة بسلطة الحاكم في تدبير العلاقات الدولية وإدارة دفتها بما يحقق المصالح العامة للدولة ويحفظ حقوقها السيادية على أراضيها ومقدّراتها.

فرئيس الدولة القابع على قمة هرم السلطة التنفيذية هو الممثل المعنوي لشخصية الدولة التي يحكمها في أعين العالم، وبموجب ذلك فإن له حقَّ اختيار من يمثلونه في علاقاته مع الدول الأخرى، فيبعث الممثلين السياسيين إلى الدول الأجنبية والمنظمات الدولية، وهو الذي يعتمد أوراق السفراء الأجانب والمندوبين.

وقضى بهذا دستور جمهورية مصر العربية حيث نص على أنْ: «يعيّن رئيسُ الجمهورية الموظفين المدنيين والعسكريين، والممثلين السياسيين، ويعزلهم، على الوجه المبين في القانون، كما يعتمِد ممثلي الدول الأجنبية السياسيين»[١].

*****

المطلب الثاني: سلطة الحاكم في اتخاذ قرار الحرب وما يترتب عليها.

يعد قرار إعلان الحرب من الأمور المهمة التي تحرص الدساتير على ألا تنفرد السلطة التنفيذية بها، برغم دخولها أصلًا في اختصاصاتها، لذلك فإن في كثيرٍ من الدول يكون إعلان الحرب من اختصاص الهيئة التشريعية وحدها، وتشاركها فيه السلطة التنفيذية، فلا يملك الرئيس الأمريكي مثلًا الانفراد بقرار إعلان الحرب؛ حيث إن هذا القرار عندهم من اختصاص الكونجرس (مجلس الشيوخ)، وكان دستور مصر لسنة ١٩٢٣م يفرق بين قرار الحرب في حالتي الدفاع والهجوم؛ فيتيح للرئيس إصدار القرار في الحرب الدفاعية، ويشترط موافقة البرلمان في الحرب الهجومية[٢].

(١) راجع المادة (١٤٣) دستور مصر ١٩٧١م، والمادة (١٢٤) دستور الجمهورية العربية المتحدة ١٩٦٤، المادة (٧٠) الدستور الكويتي، ونصت على ذلك أيضًا الفقرتان (ج، د) من المادة (٨٥) من دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م.

(٢) نظام الحكم الإسلامي، د. محمود حلمي، (ص ٢٣٩) وما بعدها.

أما دستور الجمهورية العربية المتحدة المؤقت لسنة ١٩٦٤م فلم يأخذ بهذه التفرقة، بل نص في المادة (١٢٤) منه على أن رئيس الجمهورية هو الذي يعلن الحرب بعد موافقة مجلس الأمة، وكذلك نصت المادة (١٥٠) من دستور مصر لسنة ١٩٧١م على أن رئيس الجمهورية هو الذي يعلن الحرب بعد موافقة مجلس الشعب[١].

وكذلك ينص دستور السودان على أن رئيس الجمهورية هو الذي يصدر قرار الحرب بموافقة وتأييد نائب رئيس الجمهورية الأول وفقًا لترتيبات اتفاقية السلام[٢].

ولكن؛ لا يعني هذا أن رئيس الدولة لا يستطيع اتخاذ قرار حربٍ لدفع العدوان والدفاع عن البلاد إلا بعد استئذان مجلس الشعب؛ لأنه مكلفٌ في المقام الأول باتخاذ ما يلزم من الإجراءات لحماية بلده من أي خطر أو اعتداء داخليًّا أو خارجيًّا، وهو مسئول بحكم القسَم الذي أقسمه عن الحفاظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه.

نعم، ما من شكّ في أنّ قرار خوض حرب وقفٌ على رأي المؤسّسة الدفاعيّة المعنيّة بالحرب والدفاع عن السيادة (وهي الجيش)؛ بتقدير مدى جاهزيّتها واستعدادها؛ ومدى قدراتها الماديّة والبشريّة والتقنيّة؛ ومعلوماتها الدقيقة عن قدرات العدوّ؛ ومدى قدرة الاقتصاد الوطني على تحمل المجهود الحربيّ... إلخ، غير أنّ قرارًا مثل قرار الحرب ليس عسكريًّا، بل هو – في المقام الأوّل – قرارٌ سياسيّ، وما الجيش إلاّ أداةَ تنفيذٍ له إنْ حصل واتخذتْه القيادة السّياسية في الدولة.

وكلّما كان القرار السّياسيُّ مركَّبًا لا بسيطًا؛ كلّما تولَّد من عمليّةٍ مؤسَّسيةٍ شاملة وتَحَصَّل من المقبوليّة العامّة القدرَ الكبير. ومبْنَى ذلك على عقيدةٍ في السّياسة الحديثة تقول إنّ الحرب قرارٌ مصيريّ في أيّ مجتمع، لأنّ نتائج كثيرة تتولّد منه: قتلى، جرحى، أسرى، إنفاق ماليّ، خسارات في الاقتصاد، سمعةٌ في العالم، علاقاتٌ في المحيط، ثارات بين المجتمعات المتحاربة ...إلخ. ولا يمكن رجلَ دولةٍ أن يتحمّلَ، وحده تكاليف ذلك كله حتى وإن ضَمِنَ الانتصار في الحرب.

المطلب الثالث: سلطة الحاكم في اتخاذ قرار الصلح وعقد المعاهدات.

لا شك أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي السلم، وأن الحرب لا تشرع إلا في حالة الاعتداء على الدولة المسلمة أو محاولة صد المسلمين عن دينهم، أو الوقوف في وجه الدعوة ومنع تمددها؛ فالحرب في هذه الحالات تكون ضرورة لصد العدوان والوقوف في وجه الظلم، وهذه الأسباب عينها هي التي دفعت المسلمين الأوائل لحمل السيف والقتال.

(١) راجع المادة (١٥٠) من دستور مصر لسنة ١٩٧١م.

(٢) راجع المادة (٨٥/٢/ب) من دستور السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م.

ولكن في هذا العصر الحديث نجد أن معظم دول العالم دخلت في معاهدات دولية مشتركة أخذت صفة القانون الدولي حيث وضع على أساس حفظ الحقوق والحريات والكرامة لجميع بني البشر وجلب المصالح للدول الموقعة عليه ودفع الضرر عنها وإبعاد شبح الحرب، وما كان هذا شأنه فإن الشريعة الإسلامية لا تعارضه بل توافقه وتقويه؛ إذ ما جاء الإسلام إلا لنشر السلم والأمن في كافة أرجاء المعمورة، فيجب على الدولة المسلمة الوفاء بهذه العهود والمواثيق ما دامت الدول الموقعة على هذه المعاهدات القوانين ملتزمة بها لقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة: ١]؛ فالآية دالة على أن الوفاء بالعهد من فرائض الإسلام ما دام العهد معقودًا.

وقد مدح االله عز وجل المؤمنين لأن فيهم صفة الوفاء بالعهد فقال: {الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ} [الرعد: ٢٠]. وليس هناك دليل على وجوب الوفاء بالعهد أعظم من وفاء النبي صلى االله عليه وسلم بصلح الحديبية، على ما فيه من إجحاف ظاهر بحق المسلمين فقد صالح النبي صلى االله عليه وسلم المشركين يوم الحديبية على ثلاثة أشياء ومنها أن من أتاه من المشركين رده إليهم ومن أتاهم من المسلمين لم يردوه فجاء أبو جندل يحجل في قيوده فرده إليهم[١]، وهذا يدل على أن الإسلام لم يجعل وفاء المعاهدين بعهودهم تدبيرًا من تدبيرات السياسة أو ضرورة من ضروراتها التي يجوز فيها المراوغة عند القدرة عليها بل جعله أمانة وخلقًا شريفًا؛ فكل هذه المعاهدات والمواثيق الموقَّعة بين دول العالم الإسلامي وغيره، والتي تتضمن نبذ الحرب وجعل الحوار سبيلًا لحل القضايا المتنازع عليها وإعطاء رعايا الدول الأخرى حق الحماية والرعاية كلها تجعلنا ننظر إلى الدول غير الإسلامية نظرة مختلفة ما التزمت بهذه المعاهدات، كما أنه يسوغ لنا إعادة النظر في التقسيمات والتسميات التي عرفت عند القدامى بعد أن أصبحت جميع دول العالم تتبادل العلاقات الدبلوماسية والتجارية وبينها معاهدات مختلفة وتلتزم بمواثيق دولية مشتركة[٢].

فالمعاهدات مطلوبة لتنظيم العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم في حالات السلم والحرب؛ لأنها الوسيلة الفعالة في استقرار السلام ودعم قواعده والعودة بالعلاقات إلى أصلها الطبيعي الذي أقره الإسلام ودعا للتمسك به، ولأن فيها رفع الحرج وبناء العلاقات الإنسانية على أسس سليمة ملائمة لما ندب إليه الشرع من التعارف والتعاون والإحسان.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٧٠٠). ولفظه: عن البراء بن عازب رضي الله عنهما، قال: صالح النبي صلى الله عليه وسلم المشركين يوم الحديبية على ثلاثة أشياء: على أن من أتاه من المشركين رده إليهم، ومن أتاهم من المسلمين لم يردوه، وعلى أن يدخلها من قابل ويقيم بها ثلاثة أيام، ولا يدخلها إلا بجلبان السلاح السيف والقوس ونحوه، فجاء أبو جندل يحجل في قيوده، فرده إليهم.

(٢) تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر (ص٧٩، ٨٠).

ومن ذلك نعلم أمرين مهمين:

الأول: أن المعاهدات كانت في الإسلام أصلًا عامًّا تنظم العلاقات الحرة بين المسلمين وغيرهم بحسب ما تقتضيه مصلحة السلم العام التي هي هدف من أهداف الإسلام في الأرض، فمتى ما تحققت مصلحة المسلمين عندها ورأى ولي الأمر ذلك باعتباره الموكول إليه أمرها كان له عقدها ما لم تخالف نصًّا شرعيًّا أو مبدأ إسلاميًّا.

وتعتبر أحكام المعاهدات التي ترتبط بها الدولة الإسلامية جزءًا من القانون الدولي الإسلامي، وعليه تكون أحكامها ملزمة للدولة الإسلامية وواجبة الوفاء مهما جاء فيها من شروط ما دامت شرعية ابتداءً، وقد عقدتها تحت رضاها وبإرادتها لتحقيق مصلحة متوخاة منها[(١)].

الثاني: أن مسألة إقامة المعاهدت والتحالفات الدولية من حق الحاكم في المقام الأول، ولا يلزمه الرجوع أو التقيّد بمجلس الشعب أو غيره إلا لطلب المشورة وزيادة الدراسة للموضوع فقط، وقد ظهر من صلح الحديبية الذي ذكرنا طرفًا منه آنفًا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد اتخذ قراره فيه رغم اعتراض كافة الصحابة على الشروط الواردة فيه، لكنه كان يرى ما لا يرون، ولا يصح الاعتراض هنا بأنه عرف ذلك بطريق الوحي، وليس هذا متاحًا لأي حاكمٍ بعده، لأن الحاكم يحسِب لكل شيء حسابه، ويشاور أهل الرأي ثم يعزم أمره بالصلح مع دولٍ، أو عدم الدخول في معاهدة مع دولٍ، أو الخروج من اتفاقيةٍ سابقةٍ مع دول أخرى.

وقد تعورف دستوريًّا على أن عقد المعاهدات من اختصاص السلطة التنفيذية، يبرمها رئيس الدولة ثم يُبْلِغُ بها الهيئة التشريعية مشفوعةً بما يناسب من البيان، وقد قضى بهذا كثير من الدساتير[(٢)].

وننبه هنا على أن هذا الحق لرئيس الدولة يتعلق بالمعاهدات والاتفاقيات الدبلوماسية المتعلقة بالسياسة الخارجية للدولة، أما المعاهدات التي يترتب عليها تعديلٌ في أراضي الدولة او التي تتعلق بحقوق السيادة، أو التي تحمّل خزانة الدولة شيئًا من النفقات غير الواردة في الموازنة العامة فإنها لا تكون نافذةً إلا إذا وافق عليها مجلس الشعب.

(١) فقه العلاقات الدولية: دراسة في التأصيل والمبادئ للدكتور فاضل عاشور التغلبي (ص٣٧١)، بحث بمجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية-جامعة الكوفة، المجلد (١٣)، العدد (٢٥)، ٢٠١٩م.

(٢) راجع الفقرة (ك) المادة (٥٨) من دستور السودان الانتقالي ٢٠٠٥م، والتي حددت اختصاصات رئيس الدولة، ومما جاء فيها: «يوجِّهُ السياسة الخارجية للدولة ويشرف عليها، ويصادق على المعاهدات والاتفاقيات الدولية بموافقة الهيئة التشريعية القومية»، كما تنص المادة (٧٠) من الدستور الكويتي على أن الأمير هو الذي يبرم المعاهدات.

وختامًا؛ فلا بد من احترام مقتضيات السلم والأمن الدولي، وهذه نظرة حضارية رفيعة، وقيمة إنسانية رشيدة، لها أهميتها الملموسة من أجل رقي واستقرار الشعوب والأمم، وتمكين كل دولة من حل مشكلاتها وقضاياها بنفسها دون تدخلٍ من دولةٍ أخرى.

وتهيئةُ المناخ السلمي والأمني يجعل العلاقات الدولية الخارجية قائمةً على أساسٍ من التضامن والتعاون والتكافل، والإسهام في مساعدة أية دولة تتعرض لكوارث وأزمات عصيبة سواء كانت طبيعية كالزلازل والبراكين والأعاصير والحرائق والأوبئة، أو بسبب الحروب والفتن[١].

(١) انظر: العلاقات الدولية واحترام العهود والمواثيق في الإسلام، د. وهبة الزحيلي، وزارة الأوقاف والشئون والمقدسات الإسلامية، (ص ٢٩).

الفصل السادس

الفتوى ومسئولية الحاكم

تمهيد:

قررنا فيما سبق حكم الدين بوجوب تنصيب ولي الأمر، وما كفله له من الحقوق والسلطات التي تخوّله القيام بواجباته على أكمل الوجوه، لدرجة أن الشريعة جعلت منصب ولي الأمر مصونًا محميَّ الجناب، تجب له الطاعة والنصرة والكفاية المالية والاحترام، ويحرم الافتيات عليه والتعدي على سلطته، ولا يجوز معاداته ولا الخروج عليه طالما لزِم الحقَّ وأقام الدين، وكل هذا في حقيقته أمر واجب في الشريعة الإسلامية وجوبًا يعاقَب جاحدُه ومنكِرُه والمستخفُّ به والمتنَصِّلُ عنه، مما يُفهم منه بالضرورة أننا لا نقول بذلك أو نؤكّد عليه لمجرد الهوى؛ بل إن ذلك ينطلق من فهم حقيقي لمقاصد هذا الدين وأهدافه.

وفي مقابل هذه الحقوق والسلطات والامتيازات التي منحها الشرع الشريف لولي الأمر، نجد أنه ألقى على عاتقه الكثيرَ من المسئوليات والوظائف التي تكفل تحقيقَ مقاصد الدين وتسييرَ مصالح العباد في معاشهم ومعادهم.

يقول الإمام الجويني: «الإمامة رياسة تامَّة، وزعامة عامَّة، تتعلَّق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعيَّة، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»[١].

وهذا النصُّ من إمام الحرمين -رحمه الله- قد جمع على وجازته كافة المسئوليات المناطة بالحاكم؛ والتي بها يتحقق حفظ الدين والدنيا، وتصلُح شئونُ البلاد والعباد.

ومسئولية رئيس الدولة عامةٌ بالنسبة لما يتصل بأمور الدولة ومصالحها، لأنه راعيها الذي وُكِل إليه أمرُ قيادتها والعمل لصالحها، وقد نص الحديث الشريف على هذا المعنى؛ فقال -صلى الله عليه وسلم- محدِّدًا المسئوليةَ وواضعًا إياها على عاتق أولياء الأمور كل في موقع: «كلكم راع ومسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته»[٢]، ويقول: «ما من أمتي أحدٌ وَلِيَ من أمر الناس شيئًا لم يحفظهم بما يحفظ به نفسه إلا لم يجد رائحة الجنة»[٣].

(١) غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، مرجع سابق (ص٢٢).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٨٩٣)، ومسلم، رقم (١٨٢٩).

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط، رقم (٧٥٩٤)، والصغير، رقم (٩١٩).

وإذا نظرنا إلى مقصد الشرع في حفظ دين الناس ودنياهم على كافة المستويات والأصعدة لوجدنا أن أولي الأمر هم من يقع على عاتقهم هذا الأمر بمعاونة أهل العلم المخلصين في علوم الدين والدنيا؛ فطائفة العلماء تقوم ببيان أحكام الدين وحدوده وشرائعه وشعائره وتنشر ذلك بين الناس، ويقدِّم العلماء المتخصصون تقريراتٍ مدروسةً بدقة في مجالات تخصصهم من وجوه العمل والإدارة وتنمية الموارد وتسويق المنتجات المحلية، وولاةُ الأمور ومؤسسات الدولة تعمل على تفعيل تلك المعاني على أرض الواقع، وتتصدي لمن يريد تبديل عقائد الناس أو تحريف معاني الشريعة أو نشر الفساد والأفكار المنحرفة التي تعرقل مسيرة التنمية وتشوّه صورة الدين الناصعةَ عن طريق القيام بالإجراءات القانونية اللازمة لتحقيق ذلك، وكما ذكرنا سابقًا فالعلماء هم لسان الشريعة وترجمانها المبيِّنون لحقيقتها ومعانيها، وولي الأمر ومؤسسات الدولة هما اليد الفاعلة التي تعمل على تحقيق هذه المعاني في حياة الناس.

قال الإمام الحسن البصري -رحمه الله- في الأمراء: «هم يلون من أمورنا خمسًا: الجمعة والجماعة، والعيد، والثغور، والحدود، والله لا يستقيم الدين إلا بهم وإن جاروا وظلموا، والله لما يصلح الله بهم أكثرُ مما يفسدون، مع أن طاعتهم والله لغبطة، وأن فُرقتهم لكفر»[(١)].

فلا يكفي بيان العالم وحده ولا يكفي عمل ولي الأمر وحده؛ بل لابد من التعاون في هذا المجال، وهذا يفرض على العلماء المساندة الكاملة لولي الأمر وتقديم النصح له حتى يستطيع أن يقوم بمهمته، فليس هناك من خيرٍ يتحقق قط إلا من خلال عمل ولي الأمر.

ولذلك سنتعرض في هذا الفصل لبيان مسئولية الحاكم، وما يناط به من وظائف في شئون الدين والدنيا بما يحقق صالح العباد في معاشهم ومعادهم، وموقف الفتوى الشرعية من هذه المسئولية الدينية والقانونية الواقعة على عاتق أولي الأمر في كل دولة من الدول.

(١) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، للحافظ ابن رجب الحنبلين مرجع سابق، (٧٦٨/٢).

المبحث الأول

تحقيق العدالة والمساواة

فالشعبُ لم يوكِّل الرئيس في إدارة شئون الدولة إلا وهو يشترط عليه أن يسير فيهم بالعدل والمساواة، مع الأصوات المعارضة لسياساته أو المؤيدة لها على حد السواء، طالما يلتزم الجميع بالقانون، ولهذا تكون الانتخابات الرئاسية عامةً يشارك فيها جميع البالغين من الشعب، ولا تقتصر على حزبٍ ما أو جماعةٍ ما؛ حتى لا يكون ذلك سببًا في محاباة الرئيس لأحد دون أحد، وإنما يأخذ الجميع ما له ويؤدي ما عليه، ولا يتعدى أحد على حق أحد، ولا يكون التمييز والانتقاء في شيءٍ من الاستحقاقات إلا على أساس الكفاءة والمهارة والإتقان والالتزام، ويتشارك الجميع الخير كما يشتركون في دفع الضر، فلا يختص جماعةً بعطاء دون غيرهم طالما تساوى الجميع في سبب الاستحقاق، ولا يقتصر العمل في وقت الشدة والأزمات والحروب على الفقراء دون الأغنياء، ولا يُعْفَى أحد مكتمل الأهلية من أداء واجبٍ وطنيّ يؤديه نظراؤه، ولا يتفاوت الناس أمام ميزان القانون والعدالة، بل تسري أحكام الشرعِ والقانون على جميع من يعيش داخل الدولة بلا تعنُّتٍ ضد أحدٍ ولا محاباةٍ لأحد؛ فلا يُظلمُ ضعيفٌ لينجو قويٌّ.

ولذلك أمر الله تعالى الناس جميعًا بالعدل فقال: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ}[النحل: ٩٠].

ثم خصَّ أولي الأمر بالوصية بالعدل في رعاياهم فقال: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ}[النساء: ٥٨].

كما أمر تعالى عباده المؤمنين بالقسط -وهو العدل- مع القريب والبعيد والعدو والصديق، فلا يحابى بالعدل قريب أو صديق لمحبته، ولا يمنع العدل من بعيد أو عدو لبغضه، قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا} [المائدة: ٢]: «أي: لا يحملنكم بغض أقوام على ترك العدل؛ فإن العدل واجب على كل أحد، في كل أحد في كل حال. وقال بعض السلف: ما عاملت من عصى الله فيك بمثل أن تطيع الله فيه، والعدل به قامت السموات والأرض»(١).

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١٢/٢)، دار طيبة للنشر والتوزيع.

ولقد أكد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ضرورة الالتزام بالعدل من خلال التحذير من ارتكاب الظلم نقيض العدل، فيقول: «اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة»[١].

يقول الشيخ أبو زهرة: «وإذا كان لكل دين سمة يتسم بها فسمة الإسلام هي العدالة، وهي شعاره، وهي خاصته، والعدالة هي الميزان المستقيم الذي يحدد العلاقات بين الناس في حال السلم وحال الحرب، فهي القسطاس المستقيم الذي به توزع الحقوق وبه تحمى الحقوق، وبه ينتظم الوجود الإنساني»[٢].

كما أن بالعدل والمساواة تستقر البلاد ويسعد العباد، ويكون الناس جميعًا في طاعة الحاكم ونصرته والدفع عنه وتأييده سواء، وقد رأينا في تاريخ الأمم والممالك أن الحكام العادلين في كل دولة قد حازوا محبة شعوبهم مدى الدهر، وجرى بسبب عدلهم الخيرُ الوفيرُ على شعوبهم، كما رأينا عكس ذلك في حالات الحكام الظالمين.

يقول شهاب الدين الحموي: «وفي كتاب المسامرات والمحاضرات للشيخ محيي الدين بن عربي: أن بالعدل يكثر الخراج، وينمو المال.

ورُوِّينا من حديث المالكي عن إبراهيم الخزاعي عن سليمان بن أبي شيخ عن صالح بن سليمان قال: قال عمر بن عبد العزيز: لو جاءت كل أمة بفاسقها، وجئنا بالحَجَّاج لغلبناهم، وما كان يصلح لدنيا ولا آخرة، لقد وَلِيَ العراقَ وهي أوفر ما تكون من العمارة فأخربها حتى صار خراجُها أربعين ألف ألف، وقد أدَّى إليَّ عامِلِي هذا ثمانين ألف ألف، وإن بَقِيتُ إلى قابلٍ رجوتُ أن يؤدّوا إليَّ ما أدَّوا إلى عمر بن الخطاب: مائة ألف ألف، وفي مقدمة تاريخ خلدون مثله»[٣].

ولذلك تطرق العلماء كذلك إلى وجوب العدل في تقسيم العطاءات بين الشعب فقالوا:

«وإذا قسم الإمام المال على المستحقين يحرم عليه التفضيل مع تساوي الحاجات؛ لأن عليه التعميم وكذا التسوية بخلاف المالك.

فلا يجوز للإمام أن يقدم في مال بيت مال المسلمين الغني على الفقير أو ذي القرابة على البعيد، أو غير المحتاج على المحتاج.

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٢٥٧٨).

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام (ص٣٧).

(٣) ينظر: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لأبي العباس شهاب الدين الحموي، (١/ ٣٧٠).

وإذا أمر والٍ أو قاض شخصاً بأن يستهلك مالاً من بيت المال أو مالاً لشخص آخر، فإنه غير صحيح، والمستهلك ضامن حتى أن الوالي نفسه أو القاضي لو استهلك ذلك المال كان ضامناً[١].

ونفّذ العادلون من حكام المسلمين قيمة العدل والمساواة أروع تنفيذ، وسيرة الخلفاء الراشدين خير مثال على ذلك، ثم جاء من بعد الراشدين من حذا حذوهم في ذلك الإمام العادل عمر بن عبد العزيز، فروي عنه في العدل أمور عظيمة، منها: ما رواه يحيى الغساني حيث قال:» لما ولاني عمر بن عبدالعزيز الموصل قدمتها فوجدتها من أكثر البلاد سرقة ونقباً فكتبت إليه أعلمه حال البلد وأسأله آخذ الناس بالظنة، وأضربهم على التهمة، أو آخذهم بالبينة، وما جرت عليه السنة، فكتب إليّ أن آخذ الناس بالبينة، وما جرت عليه السنة، فإن لم يصلحهم الحق فلا أصلحهم الله، قال يحيى: «ففعلت ذلك، فما خرجت من الموصل حتى كانت من أصلح البلاد وأقلها سرقة ونقبًا»[٢].

ومنها ما قال السائب بن محمد: «كتب الجراح بن عبدالله إلى عمر بن عبدالعزيز إن أهل خراسان قوم ساءت رعيتهم، وإنه لا يصلحهم إلا السيف والسوط، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لي في ذلك»، فكتب إليه عمر: «أما بعد فقد بلغني كتابك تذكر أن أهل خراسان قد ساءت رعيتهم وأنه لا يصلحهم إلا السيف والسوط، فقد كذبت بل يصلحهم العدل والحق فابسط ذلك فيهم والسلام»[٣]؛ لأن إهانة الشخصية الإنسانية وهدر كرامتها يتعارض مع المبادئ الثابتة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[٧٠: الإسراء]، لأن الشخصية المقهورة أو المهانة لا تصلح في مشروعات التنمية والإصلاح أو تكون صالحة الانتماء.

رفع الضرر عن العامة وضمان ما أتلف من أموالهم إذا ما تعارضت المصلحة العامة مع الخاصة: قد تحتاج الدولة إلى بعض الأمور والتي قد تتعارض مع المصلحة الفردية لأفراد المجتمع، تحت أي سبب أو حاجة تقتضي ذلك الاستخدام، والذي قد يلحق الضرر بمصلحة الفرد، فان الدولة تغرم هذا الإضرار، وقد ذكر سعيد بن عثمان عن غيلان بن ميسرة: «أن رجلًا أتى عمر بن عبدالعزيز فقال: زرعتُ زرعًا فمر به جيش من أهل الشام فأفسدوه فعوَّضه عشرة آلاف درهم"[٤]. وهذا التعويض العادل والنُّصفة لضعيفٍ مظلومٍ من قادةِ الدولة وجُنْدِها دافع إلى الأفراد بأن يستمروا في المشاركة والتفاعل مع النهج الإصلاحي، وأنهم ينتمون إلى مجتمع يقدر الجهد المبذول.

(١) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د. محمد صدقي الغزي، (١/ ٣٤٩).

(٢) ينظر: تاريخ الخلفاء، للسيوطي، (١/ ٢٣٧).

(٣) ينظر: تاريخ الخلفاء، للسيوطي، (١/ ٢٤٢).

(٤) مصنف ابن أبي شيبة، (٧/ ١٧٥).

وقد راعت دساتير الدول على اختلاف أنظمتها هذا الأساس المتين الذي يكفل للدولة الاستقرار والرخاء والأمن، فنصت على وجوب العدل في الحكم والعطاء وتوزيع الواجبات بلا تعسُّفٍ ولا محاباة.

حيث نصت المادة (٧) من الدستور الكويتي على أن «العدل والحرية والمساواة دعامات المجتمع، والتعاون والتراحم صلة وثقى بين المواطنين».

كما نصت المادة (٢٠) منه على أن «الاقتصاد الوطني أساسه العدالة الاجتماعية، وقوامه التعاون العادل بين النشاط العام والنشاط الخاص، وهدفه تحقيق التنمية الاقتصادية وزيادة الإنتاج ورفع مستوى المعيشة وتحقيق الرخاء للمواطنين، وذلك كله في حدود القانون».

وأكدت المادة (٢٤) على أن «العدالة الاجتماعية أساس الضرائب والتكاليف العامة».

ولتحقيق مبدأ المساواة نصت المادة (٢٩) على أن «الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين».

كما لم تغفل الدساتير أهمية العدل والمساواة بين كافة رعايا الدولة أمام القضاء في أ قضية أو منازعة مهما كان أطرافها، فتنص المادة (١٦٢) من الدستور الكويتي على أن «شرف القضاء، ونزاهة القضاة وعدلهم، أساس الملك وضمان للحقوق والحريات».

وتؤكّد المادة (١٦٣) منه أيضًا على أنه «لا سلطان لأي جهة على القاضي في قضائه، ولا يجوز بحال التدخل في سير العدالة، ويكفل القانون استقلال القضاء ويبين ضمانات القضاة والأحكام الخاصة بهم وأحوال عدم قابليتهم للعزل».

ومن ناحيةٍ أخرى نجد أن دستور جمهورية مصر العربية وفقاً للتعديلات الدستورية التي أدخلت عليه في ٢٣ أبريل ٢٠١٩م ينص في المادة (٤) منه على أن «السيادة للشعب وحده، يمارسها ويحميها، وهو مصدر السلطات، ويصون وحدته الوطنية التي تقوم على مبادئ المساواة والعدل وتكافؤ الفرص بين جميع المواطنين، وذلك على الوجه المبين في الدستور».

كما تنص المادة (٥٣) منه على ترسيخ مبدأ المساواة بين كافة المواطنين، حيث جاء فيها:

«المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والحريات والواجبات العامة، لا تمييز بينهم بسبب الدين، أو العقيدة، أو الجنس، أو الأصل، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الإعاقة، أو المستوى الاجتماعي، أو الانتماء السياسي أو الجغرافي، أو لأي سبب آخر. التمييز والحض على الكراهية جريمة، يعاقب عليها القانون. تلتزم الدولة باتخاذ التدابير اللازمة للقضاء على كافة أشكال التمييز، وينظم القانون إنشاء مفوضية مستقلة لهذا الغرض».

فهذه النصوص الشرعية والمواد الدستورية والبنود القانونية سياجٌ منيعٌ يحمي قيمة العدل والمساواة، ويكفل تطبيق الحكام لها والتزامهم بها مع كل فردٍ من أفراد شعوبهم، بلا تمييز ولا انتقاء ولا تعسف ولا ظلم، لأن جميع العقلاء في هذه الدنيا يعلمون جيدًا أن العدلَ أساسُ المُلْك.

رعاية مصالح الناس

نص الإمام الشافعي على قاعدة عظيمةٍ تتجسدُ فيها مقاصدُ الشريعة من نصب الحكام، فقال: «منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم»[١].

قال الإمام السيوطي: "وأصل ذلك: ما أخرجه سعيد بن منصور في سننه. قال حدثنا أبو الأحوص عن أبي إسحاق، عن البراء بن عازب قال: قال عمر رضي الله عنه « إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه فإذا أيسرت رددته فإن استغنيت استعففت ».

ومن فروع ذلك أنه إذا قسم الزكاة على الأصناف يحرم عليه التفضيل، مع تساوي الحاجات. ومنها: إذا أراد إسقاط بعض الجند من الديوان بسبب: جاز، وبغير سبب لا يجوز حكاه في الروضة.

ومنها: ما ذكره الماوردي أنه لا يجوز لأحد من ولاة الأمور أن ينصب إماما للصلاة فاسقًا، وإن صححنا الصلاة خلفه ; لأنها مكروهة. وولي الأمر مأمور بمراعاة المصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس على فعل المكروه.

ومنها: أنه إذا تخير في الأسرى بين القتل، والرق، والمن والفداء، لم يكن له ذلك بالتشهي بل بالمصلحة. حتى إذا لم يظهر وجه المصلحة يحبسهم إلى أن يظهر.

ومنها: أنه ليس له العفو عن القصاص مجانًا؛ لأنه خلاف المصلحة، بل إن رأى المصلحة في القصاص اقتص، أو في الدية أخذها.

ومنها: أنه ليس له أن يزوج امرأة بغير كفءٍ وإن رضِيَتْ؛ لأن حق الكفاءة للمسلمين، وهو كالنائب عنهم، فلا يقدر على إسقاطه"[٢].

فهذه القاعدة تضبط الحدود التي يتصرف في نطاقها كل من ولي شيئاً من أمور العامة من إمام أو والٍ أو أمير أو وقاض أو موظف، وتفيد أن أعمال هؤلاء وأمثالهم وتصرفاتهم لكي تنفذ على الرعية وتكون ملزمة لها يجب أن تكون مبنية على مصلحة الجماعة وخيرها.

---

(١) ينظر: المنثور في القواعد الفقهية، للزركشي، (١/٣٠٩).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر الفقهية، للسيوطي، (ص ١٢١).

لأن الولاة والعمال والأمراء والقضاة والقادة وغيرهم ليسوا عمالاً لأنفسهم إنما هو وكلاء على الأمة في القيام بشؤونها، فعليهم أن يراعوا خير التدابير لإقامة العدل وإزالة الظلم وإحقاق الحق وصيانة الأخلاق وتطهير المجتمع من الفساد، ونشر العلم ومحاربة الجهل، والحرص على الأموال العامة ورعايتها وإنفاقها فقط فيما يعود على الأمة بالخير والنفع، كما لا يجوز لهم أن يحابوا بها أحداً دون أحد لجاه أو لسلطان أو رغبة أو طمع، لأنه لا يجوز للوالي أن يأخذ درهماً من أموال الناس إلا بحق، كما لا يجوز له أن يضعه إلا في يد تستحق، كما لا يجوز له كذلك أن يأخذ من مال أحد شيئاً إلا بحق ثابت معروف(١).

كما أن من القواعد الفقهية المستقرة: «أنَّ تَصَرُّف الإمام على الرعية مَنُوطٌ بالمصلحة»(٢).

بمعنى أن نفاذ تصرف الراعي على الرعية ولزومه عليهم شاءوا أو أبوا معلق ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، دينية كانت أو دنيوية. فإن تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذه، وإلا ردَّ؛ لأن الراعي ناظر، وتصرفه حينئذ متردد بين الضرر والعبث، وكلاهما ليس من النظر في شيء.

والمراد بالإمام أو الراعي هنا: كل من ولي أمرًا من أمور العامة، عامًّا كان كالسلطان الأعظم، أو خاصًّا كمن دونه من العمال، فإن نفاذ تصرفات كل منهم على العامة مترتب على وجود المنفعة في ضمنها(٣).

وكان مما نص عليه الفقهاء من واجبات الحاكم الشرعية التي بها تراعى مصالح المحكومين:

- - استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.
- - أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال الله تعالى: {يَا دَاوُد إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتْبَعْ الْهَوَى فَيُضِلّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} [ص: ٢٦] .

فلم يقتصر الله سبحانه على التفويض دون المباشرة ولا عذره في الاتباع حتى وصفه بالضلال، وهذا وإن كان مستحقًّا عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة، فهو من حقوق السياسة لكل مسترع، قال النبي -عليه الصلاة والسلام-: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"(٤)»(٥).

(١) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د. محمد صدقي الغزي، (١/٣٤٨، ٣٤٩).

(٢) ينظر: المنثور في القواعد الفقهية، للزركشي، (١/٣٠٩).

(٣)) شرح القواعد الفقهية، للزرقا (ص٣٠٩).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٨٩٣)، ومسلم، رقم (١٨٢٩).

(٥)) ينظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص ٤٠، ٤١).

وخلاصة ما سبق أن الحاكم لا بد له من تقليب أمور السياسة على كافة وجوهها، ليتخير لشعبه ووطنه ما يحقق مصالحه العامة بشكل تام، ويجتهد في تحقيق المصالح الجزئية بقدر ما يستطيع مع مراعاة العدل والمساواة بين المواطنين؛ فيحرص كل الحرص على ألا يُدخل دولته في صفقة خاسرة أو تجارة بائرة، وألا يحمّل شعبه من الهموم والديون والالتزامات ما لا يطيقون، وأن يترك دولته يوم يتركها أفضلَ حالًا وأرقى شأنًا وأوفرَ عَيْشًا منها يومَ تسلَّمها، وألا يتسبب في ضياع أي جزءٍ من أجزاء وطنه لا بحربٍ ولا بسلمٍ، وألا يُنْقِص من حقوق دولته وحظوظها في المقدّرات الدولية شيئًا من قليلٍ ولا كثير، فإن قام بواجبه هذا كما ينبغي فإنه لا يبالي متى يترك الحكم؛ لأنه سيحوز رضا الله تعالى، ومحبة شعبه أبد الدهر، ومتى تقاعس عن القيام بشيء من هذه الواجبات وأضر بمصالح دولته فلن يبوءَ إلا بخزي الدنيا والآخرة.

المبحث الثالث

تأمين الدولة ومرافقها وجميع رعاياها

لعل المهمةَ الكبرى التي تقع على عاتق أي حاكمٍ في أي دولة هي تأمينُ دولته وحمايتها والمحافظة عليها، وهذا ما يقتضيه المنطق والعقل؛ فإن الدولة إذا ذهبت لم يبق مجالٌ لأي شيء آخر من المسئوليات أو الحقوق أو الواجبات، ولذلك نجد أن الدساتير التي كفلت للحاكم سلطة إبرام المعاهدات الدولية استثنت مما يتاح له أن يفرّط في أي جزءٍ من الدولة أو في حقوقها السادية، فنجد مما جاء في المادة (١٥١) من الدستور المصري المعدل في ٢٠١٩م والتي تبين سلطة رئيس الدولة في عقد المعاهدات وإبرام الاتفاقيات الدولية: «وفي جميع الأحوال لا يجوز إبرام أية معاهدة تخالف أحكام الدستور، أو يترتب عليها التنازل عن أي جزء من إقليم الدولة»

ولذلك كان مما عدَّه الفقهاء في واجبات الحاكم ومسئولياته الشرعية:

- حماية البيضة والذب عن الحريم؛ ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.
- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرمًا، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دمًا»[١].

وقد أكدت كافة الدساتير على مسئولية الحاكم عن تأمين دولته وشعبه داخليًّا وخارجيًّا؛

حيث تنص المادة (١٥٧) من الدستور الكويتي على أن «السلام هدف الدولة، وسلامة الوطن أمانة في عنق كل مواطن، وهي جزء من سلامة الوطن العربي الكبير».

كما تنص المادة (٥٩) من الدستور المصري المعدل في ٢٠١٩م على أن «الحياة الآمنة حق لكل إنسان، وتلتزم الدولة بتوفير الأمن والطمأنينة لمواطنيها، ولكل مقيم على أراضيها».

وتنص المادة (٨٦) على أن «الحفاظ على الأمن القومي واجب، والتزام الكافة بمراعاته مسئولية وطنية، يكفلها القانون. والدفاع عن الوطن، وحماية أرضه شرف وواجب مقدس، والتجنيد إجباري وفقاً للقانون».

(١)) ينظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص ٤٠).

كما تناول الدستور المصري أيضًا ضرورة حماية مقدّرات الدولة وتأمين مرافقها وثرواتها ومواردها في المواد التالية:

« المادة (٤٣)

تلتزم الدولة بحماية قناة السويس وتنميتها، والحفاظ عليها بصفتها ممراً مائياً دولياً مملوكاً لها، كما تلتزم بتنمية قطاع القناة، باعتباره مركزاً اقتصادياً متميزاً.

المادة (٤٤)

تلتزم الدولة بحماية نهر النيل، والحفاظ على حقوق مصر التاريخية المتعلقة به، وترشيد الاستفادة منه وتعظيمها، وعدم إهدار مياهه أو تلويثها. كما تلتزم الدولة بحماية مياهها الجوفية، واتخاذ الوسائل الكفيلة بتحقيق الأمن المائي ودعم البحث العلمي في هذا المجال. وحق كل مواطن في التمتع بنهر النيل مكفول، ويحظر التعدي على حرمه أو الإضرار بالبيئة النهرية، وتكفل الدولة إزالة ما يقع عليه من تعديات، وذلك على النحو الذي ينظمه القانون.

المادة (٤٥)

تلتزم الدولة بحماية بحارها وشواطئها وبحيراتها وممراتها المائية ومحمياتها الطبيعية. ويحظر التعدي عليها، أو تلويثها، أو استخدامها فيما يتنافى مع طبيعتها، وحق كل مواطن في التمتع بها مكفول، كما تكفل الدولة حماية وتنمية المساحة الخضراء في الحضر، والحفاظ على الثروة النباتية والحيوانية والسمكية، وحماية المعرض منها للانقراض أو الخطر، والرفق بالحيوان، وذلك كله على النحو الذي ينظمه القانون.

المادة (٤٩)

تلتزم الدولة بحماية الآثار والحفاظ عليها، ورعاية مناطقها، وصيانتها، وترميمها، واسترداد ما استولى عليه منها، وتنظيم التنقيب عنها والإشراف عليه. ويحظر إهداء أو مبادلة أي شيء منها. والاعتداء عليها والاتجار فيها جريمة لا تسقط بالتقادم.

المادة (٥٠)

تراث مصر الحضاري والثقافي، المادي والمعنوي، بجميع تنوعاته ومراحله الكبرى، المصرية القديمة، والقبطية، والإسلامية، ثروة قومية وإنسانية، تلتزم الدولة بالحفاظ عليه وصيانته، وكذا الرصيد الثقافي المعاصر المعماري والأدبي والفني بمختلف تنوعاته، والاعتداء على أي من ذلك جريمة يعاقب عليها القانون. وتولي الدولة اهتماماً خاصاً بالحفاظ على مكونات التعددية الثقافية في مصر».

فقد شملت هذه المواد وجوب تأمين كل جانبٍ من جوانب الدولة، وجعلت هذا التأمين وتلك الحماية مسئوليةً عامةً على كل فردٍ في الدولة، وعلى رأس المسئولين عن ذلك رئيس الدولة، لأنه هو الذي وكّله الشعبُ عن نفسه في تدبير أمور الدولة وحمايتها، وبايعه على الطاعة والنصرة والبذل والتضحية والفداء في سبيل حفظ البلاد وأمان مقدّراتها وسلامة أراضيها.

رعاية الحياة الاجتماعية

شغل تنظيمُ الحياة الاجتماعية بالَ المفكرين والفلاسفة والمصلحين والحكام منذ القدم، وجاءت الديانات السماوية ومن ضمن أهدافها الرئيسة إصلاح حياة المجتمع والحفاظ على توازنه وانضباطه بإقامة العدل بين أفراده، ومنع الظلم والغش والتكبر والعدوان والسرقة وكل ما يسبب الخصومة والقطيعة، ونظّمت الأحكام الدينية والقوانين والأفكار الإصلاحية تلك الأمور كلها مع لوازم العمل والكسب وتداول الأرزاق والحفاظ على الصحة بتوفير الطب والعلاج، والاهتمام بأعراف الزواج لتكوين الأسر الصالحة المنتجة وتربية أولاد نافعين يحافظون على وطنهم وينهضون به.

وإذا نظرنا إلى الشرع الإسلامي سنجد أنه أولى هذه القضية اهتمامًا بالغًا؛ فحث على الزواج وتنظيم شئون الأسرة لإعمار الأرض بالذرية الصالحة، وأزال كل العوائق التي تمنع حصول الزواج من الإكراه وزيادة المهور، كما سد منافذ الطلاق والخصومات قدر المستطاع، وأوصى بتعليم الأولاد وتربيتهم، وحث على الاهتمام بذوي الحاجات من كبار السن والأيتام وذوي الهمم، ودعا إلى التكافل والتراحم، والحفاظ على البيئة برًّا وبحرًا وجوًّا، وحذَّر من جميع أشكال الجريمة وسن لمكافحتها العقوبات الرادعة، ووعد بالثواب العظيم على كافة وجوه الإحسان والرحمة والنظافة وإماطة الأذى وجبر القلوب وتطييب الأنفس، وجعل على كل غرسٍ وزرعٍ وإصلاحٍ ونجاحٍ ثوابًا وفضلًا.

كما أن الدساتير والقوانين الحديثة لم تكن بمعزلٍ عن هذا الاهتمام بحفظ استقرار الحياة الاجتماعية والعمل على تنميتها والارتقاء بها؛ فقد أولت دساتير غالبية الدول العربية والإسلامية الحياةَ الاجتماعية عنايةً كبيرةً؛ ليقينها الكامل بأهمية الاستقرار المجتمعي في تحقيق خطط التنمية التي تطمح إليها الدول، وكذلك لتقليل مخاطر الجرائم الداخلية في الدولة وإشاعة الأمن والاستقرار فيها، بما يكفل مناخًا مناسبًا للتطوير والتقدّم والارتقاء بشأن الوطن على كافة الأصعدة.

فنجد الدستور الكويتي مثلًا ينص في عدة مواد على ضمانات استقرار المجتمع ومسئولية الحاكم ومعاونيه في تنفيذها وتحقيقها، ومن تلك المواد:

«مادة (٩)

الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق وحب الوطن، يحفظ القانون كيانها، ويقوي أواصرها، ويحمي في ظلها الأمومة والطفولة.

مادة (١٠)

ترعى الدولة النشء وتحميه من الاستغلال وتقيه الإهمال الأدبي والجسماني والروحي.

مادة (١١)

تكفل الدولة المعونة للمواطنين في حالة الشيخوخة أو المرض أو العجز عن العمل كما توفر لهم خدمات التأمين الاجتماعي والمعونة الاجتماعية والرعاية الصحية.

مادة (٢٥)

تكفل الدولة تضامن المجتمع في تحمل الأعباء الناجمة عن الكوارث والمحن العامة، وتعويض المصابين بأضرار الحرب أو بسبب تأدية واجباتهم العسكرية».

ومن ناحيةٍ أخرى نجد أن دستور جمهورية مصر العربية المعدل في ٢٠١٩م ينص في أربع مواد متتالية على ضمان استقرار الحياة الاجتماعية بكافة صورها، وذلك على النحو التالي:

المادة (٨)

يقوم المجتمع على التضامن الاجتماعي. وتلتزم الدولة بتحقيق العدالة الاجتماعية وتوفير سبل التكافل الاجتماعي، بما يضمن الحياة الكريمة لجميع المواطنين، على النحو الذي ينظمه القانون.

المادة (٩)

تلتزم الدولة بتحقيق تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين، دون تمييز.

المادة (١٠)

الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية، وتحرص الدولة على تماسكها واستقرارها وترسيخ قيمها.

المادة (١١)

تكفل الدولة تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في جميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفقاً لأحكام الدستور. وتعمل الدولة على اتخاذ التدابير الكفيلة بضمان تمثيل المرأة تمثيلاً مناسباً في المجالس النيابية، على النحو الذي يحدده القانون، كما تكفل للمرأة حقها في تولي الوظائف العامة ووظائف الإدارة العليا في الدولة والتعيين في الجهات والهيئات القضائية، دون تمييز ضدها. وتلتزم الدولة بحماية المرأة ضد كل أشكال العنف، وتكفل تمكين المرأة من التوفيق بين واجبات الأسرة ومتطلبات العمل. كما تلتزم بتوفير الرعاية والحماية للأمومة والطفولة والمرأة المعيلة والمسنة والنساء الأشد احتياجاً».

كما تناول الدستور المصري أيضًا في ست مواد متتالية حقوق شرائح المجتمع وتوفير مقومات الحياة الاجتماعية لكل فرد في الدولة، وذلك على النحو التالي:

المادة (٧٨)

تكفل الدولة للمواطنين الحق في المسكن الملائم والآمن والصحي، بما يحفظ الكرامة الإنسانية ويحقق العدالة الاجتماعية. وتلتزم الدولة بوضع خطة وطنية للإسكان تراعي الخصوصية البيئية، وتكفل إسهام المبادرات الذاتية والتعاونية في تنفيذها، وتنظيم استخدام أراضي الدولة ومدها بالمرافق الأساسية في إطار تخطيط عمراني شامل للمدن والقرى وإستراتيجية لتوزيع السكان، بما يحقق الصالح العام وتحسين نوعية الحياة للمواطنين ويحفظ حقوق الأجيال القادمة. كما تلتزم الدولة بوضع خطة قومية شاملة لمواجهة مشكلة العشوائيات تشمل إعادة التخطيط وتوفير البنية الأساسية والمرافق، وتحسين نوعية الحياة والصحة العامة، كما تكفل توفير الموارد اللازمة للتنفيذ خلال مدة زمنية محددة.

المادة (٧٩)

لكل مواطن الحق في غذاء صحي وكاف، وماء نظيف، وتلتزم الدولة بتأمين الموارد الغذائية للمواطنين كافة. كما تكفل السيادة الغذائية بشكل مستدام، وتضمن الحفاظ على التنوع البيولوجي الزراعي وأصناف النباتات المحلية للحفاظ على حقوق الأجيال.

المادة (٨٠)

يعد طفلاً كل من لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره، ولكل طفل الحق في اسم وأوراق ثبوتية، وتطعيم إجباري مجاني، ورعاية صحية وأسرية أو بديلة، وتغذية أساسية، ومأوى آمن، وتربية دينية، وتنمية وجدانية ومعرفية. وتكفل الدولة حقوق الأطفال ذوي الإعاقة وتأهيلهم واندماجهم في المجتمع. وتلتزم الدولة برعاية الطفل وحمايته من جميع أشكال العنف والإساءة وسوء المعاملة والاستغلال الجنسي والتجاري. لكل طفل الحق في التعليم المبكر في مركز للطفولة حتى السادسة من عمره، ويحظر تشغيل الطفل قبل تجاوزه سن إتمام التعليم الأساسي، كما يحظر تشغيله في الأعمال التي تعرضه للخطر. كما تلتزم الدولة بإنشاء نظام قضائي خاص بالأطفال المجني عليهم، والشهود. ولا يجوز مساءلة الطفل جنائياً أو احتجازه إلا وفقاً للقانون وللمدة المحددة فيه. وتوفر له المساعدة القانونية، ويكون احتجازه في أماكن مناسبة ومنفصلة عن أماكن احتجاز البالغين. وتعمل الدولة على تحقيق المصلحة الفضلى للطفل في كافة الإجراءات التي تتخذ حياله.

المادة (٨١)

تلتزم الدولة بضمان حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة والأقزام، صحياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وترفيهياً ورياضياً وتعليمياً، وتوفير فرص العمل لهم، مع تخصيص نسبة منها لهم، وتهيئة المرافق العامة والبيئة المحيطة بهم، وممارستهم لجميع الحقوق السياسية، ودمجهم مع غيرهم من المواطنين، إعمالاً لمبادئ المساواة والعدالة وتكافؤ الفرص.

المادة (٨٢)

تكفل الدولة رعاية الشباب والنشء، وتعمل على اكتشاف مواهبهم، وتنمية قدراتهم الثقافية والعلمية والنفسية والبدنية والإبداعيةً، وتشجيعهم على العمل الجماعي والتطوعي، وتمكينهم من المشاركة في الحياة العامة.

المادة (٨٣)

تلتزم الدولة بضمان حقوق المسنين صحياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وثقافياً، وترفيهياً وتوفير معاش مناسب يكفل لهم حياة كريمة، وتمكينهم من المشاركة في الحياة العامة. وتراعي الدولة في تخطيطها للمرافق العامة احتياجات المسنين، كما تشجع منظمات المجتمع المدني على المشاركة في رعاية المسنين. وذلك كله على النحو الذي ينظمه القانون».

ولعل هذه المواد الدستورية في مصر والكويت وغيرهما من الدول تعكس بوضوح مدى مسئولية الحاكم في ضمان استقرار الحياة الاجتماعية على كافة الأصعدة، والاهتمام بكافة شرائح المجتمع بما يناسب حالة كل فئةٍ من حيث السن والاحتياجات والحالة الصحية والثقافية، والعناية بالأسرة وتيسير سبل استقرارها والحفاظ عليها، ومواجهة الظواهر الخطيرة التي تهدد المجتمع كارتفاع معدلات الطلاق، والإدمان، والجريمة، والانحلال الأخلاقي، وكافة مظاهر الشذوذ والفساد والتنمّر والعدوان والإهمال.

رعاية الصحة العامة

اعتنى الشرع الإسلامي بالحفاظ على الصحة العامة اهتمامًا عظيمًا، وجعل ذلك من الطاعة التي يثاب الإنسان عليها، كما جعل كل ما يضر بها من الآثام التي يعاقَب مرتكبُها بسببها.

فكانت فكرة النظافة على سبيل المثال مهمَّةً في التصوِّر الإسلامي للمجتمع الذي يتدَيَّن به، وقد ثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ، كَرِيمٌ يُحِبُّ الكَرَمَ، جَوَادٌ يُحِبُّ الجُودَ، نَظِّفُوا أَفْنِيَتَكُمْ وَلا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»[١].

ونهى عن تلويث المياه التي يستعملها الناس، فقال: «لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي المَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لاَ يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ» رواه البخاري، بالإضافة لتحريم المأكولات والمشروبات الضارَّة بالإنسان، وكل هذا من أجل الحفاظ على الصحة العامة لأفراد المجتمع وتقليل الأمراض فيه، وقد كان ذلك من الأغراض التي تغيَّاها الدين الإسلامي، وكان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم: «اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَدَنِي، اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي سَمْعِي، اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَصَرِي»[٢].

وقد تضمنت السنَّة المشرفة كثيرًا من التوجيهات التي تتعلق بالطب والتداوي، وخاطبت بها القائمين على أمور الناس من الولاة والحكام، كما خاطبت بها كل إنسانٍ في خاصة نفسه.

بل إن التاريخ يذكر لنا اهتمام النبي -صلى الله عليه وسلم- باتخاذ المستشفيات على صورة مصغرة؛ فقد روت السيدة عائشة -رضي الله عنها- أن سعدَ بن معاذ أصيب يوم الخندق، رماه رجل من قريش فضرب رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- في المسجد خيمةً يعوده من قريب»[٣].

وقال ابن إسحاق في السيرة: «كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قد جعل سعد بن معاذ في خيمة لامرأة من أسلم يقال لها: رفيدة في مسجده -عليه السلام-، كانت تداوي الجرحى، وتحبس نفسها على خدمة من كان فيه ضيعة من المسلمين»[٤].

(١) سنن الترمذي، أبواب الأدب، باب: ما جاء في النظافة، رقم (٢٧٩٩) (٥/ ١١١).

(٢) سنن أبي داود، أبواب النوم، باب: ما يقول إذا أصبح، رقم (٥٠٩٠) (٤/ ٣٢٤).

(٣) رواه البخاري في كتاب الصلاة (١/ ١١٩)، ومسلم في كتاب الجهاد (٢/ ١٣٨٩).

(٤) ينظر: سيرة ابن هشام، (٢/ ٢٣٩).

فهذا أوسع ما علمنا عن المستشفيات في حياته عليه السلام. «وأول من بني المارستان من ملوك الإسلام الوليد بن عبد الملك سنة ٨٨ هـ وجعل فيه الأطباء، وأجرى فيها الأنفاق، وأمر بحبس المجذومين لئلا يخرجوا وأجرى عليهم الأرزاق وعلى العميان"[١].

ولقد كان هذا التصوُّر حاضرًا ومؤثرًا في أذهان العلماء والولاة أثناء النهضة الحضارية الإسلامية التي أثمرت تقدُّمًا شمل شتى مناحي المعرفة، فاهتمُّوا بالطبِّ اهتمامًا عظيمًا وبلغوا فيه شأوًا كبيرًا، فترجم العلماء وألفوا الكتب المهمة في علوم الطب والصيدلة، وابتكروا كثيرًا من أنواع العلاجات والأدوية، واهتم الحكام والولاة كذلك بإنشاء المستشفيات العامَّة لعلاج المرضى بمختلف أنواعها، وبلغوا في هذا الأمر مبلغًا عظيمًا، جعلهم لا يقفون عند حَدِّ تشخيص المرض أو تقديم العلاج المناسب، بل حرصوا على التدقيق في اختيار مواقع المستشفيات بحيث لا تكون بيئة حاضنةً للأمراض وناقلة للعدوى، فيذكر المؤرخون أن أبا بكر الرازي الطبيب المشهور حين استشاره عضد الدولة في اختيار موقع لمستشفى ببغداد، وزّع قطع اللحم في أنحاء متفرقة ثم اختار الناحية التي لم يفسد فيها اللحم بسرعة، وكان في هذه الطريقة المبتكرة دليل على أفضلية هواء هذا المكان للتعافي والاستشفاء.

وكذلك اختار صلاح الدين الأيوبي أحد قصوره البعيدة عن الضوضاء في القاهرة وحوَّله إلى مستشفى ضخم كبير هو المستشفى الناصري[٢].

ومن النماذج المهمة التي حققت معنى الحفاظ على الصحة العامة وفق تصوُّرٍ علمي واضح منذ تأسيسها، بيمارستان المنصور قلاوون بالقاهرة، والبيمارستان كلمة فارسية تعني المستشفى، وقد كان واضحًا في حجج الوقف الخاصَّة بهذا البيمارستان اعتناء مُنْشِئِيه بتأسيس مستشفى عام يحقق أعلى درجة ممكنة من المساهمة في الحفاظ على الصحة العامة، فتمَّ تقسيمه لأقسام مختلفة، فهناك قاعة الأمراض الباطنية وهي مقسمة أيضًا لأقسام داخلية، وقاعة للجراحة، وقاعة للتجبير، وقاعة للكحالة (أمراض العيون)، وريع الوقف ينفق على توفير خدمات كثيرة منها، توفير الأسِرَّة والفرش اللازمة لها، والأدوية والعقاقير، والغذاء المناسب حسب حالة كل مريض، وأوقف المنصور قلاوون حقولًا لمد البيمارستان بما يحتاجه من أغذية حتى التمر حنا والياسمين، ورتَّبَ توفير الإضاءة، والماء العذب، والقيام بأعمال النظافة وغسل ملابس المرضى والقيام بمختلف مصالحهم، بل وحرص الواقف على توفير ما تُغَطَّى به الأطعمة حتى لا تتلوَّث، واختصاص كل

(١) التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة، لعبد الحي الكتاني، (١/ ٣٥٠).

(٢) بدائع الزهور في وقائع الدهور، لابن إياس الحنفي (١/ ٣٥٣)، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

مريض بطعام وآنية خاصَّة به لا يشاركه فيها أحد، رعاية للأساليب الصحية التي صارت فيما بعد من التقاليد المستقرَّة، وامتدَّت خدمة هذا البيمارستان كما نُصَّ في الوقف إلى المرضى الفقراء في بيوتهم، وصرف ما يحتاجون إليه من أدوية وأشربة وأغذية، وأشبه هذا البيمارستان المستشفيات الجامعية الحديثة، أو هي أشبهته، حيث أُلحقت به مدرسة لتعليم الطب وتدريب الأطباء[١].

وبلغ الاهتمام العالمي بالصحة العامة أقصى مدى، ففي سياق العمل الدولي على تحسين الصحة العالَمية العامة ساهم التحالفُ العالمي ووكالاتُ الأمم المتحدة والمؤسساتُ المالية والحكوماتُ والمجتمعُ المدني في حشد الموارد المالية، وتسخير المعرفة، لإقامة نظم صحية متينة لعلاج الأمراض والوقاية منها، وتعزيز صحة السكان في نحو ٦٠ بلدًا من بلدان العالم التي تعاني نقصًا بنحو ٣,٤ مليون من الأطباء، والقوابل، والعاملين في مجال التمريض، والعاملين في مجال الدعم، ولا سيما في منطقة إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى حيث لا يوجد إلا أربعة من بين كل مائة من أولئك العاملين الصحيين، وتبلغ الحاجة إليهم أشده[٢].

كما نص إعلان الأمم المتحدة في قمة الأرض المنعقدة في سبتمبر ٢٠٠٠م ضمن أهدافه على:

- "تخفيض نسبة وفيات الأطفال دون سن الخامسة بمقدار الثلثين بحلول العام ٢٠١٥م".
- "تحسين الصحة الأمومية من خلال تخفيض معدّل وفيات النساء في إبان الحمل والوضع بنسبة ثلاثة أرباع بحلول العام ٢٠١٥م".
- "مكافحة فيروس نقص المناعة البشرية والملاريا وأمراض أخرى"[٣].

وقد أكدت الدساتير القانونية على هذه المسئولية الكبيرة في حفظ الصحة العامة، ووجوب اعتناء الحكام بتحقيقها وضمان استدامتها، وإزالة كل ما يضادها ويعوّقها من المخاطر والأوبئة والأمراض والممارسات الضارة.

حيث تنص المادة (١٨) من الدستور المصري المعدل ٢٠١٩م على أنه «لكل مواطن الحق في الصحة وفي الرعاية الصحية المتكاملة وفقاً لمعايير الجودة، وتكفل الدولة الحفاظ على مرافق الخدمات الصحية العامة التي تقدم خدماتها للشعب ودعمها والعمل على رفع كفاءتها وانتشارها الجغرافي العادل. وتلتزم الدولة بتخصيص نسبة من الإنفاق الحكومي للصحة لا تقل عن ٣٪ من

(١) البيمارستان المنصوري منذ تأسيسه وحتى نهاية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي»، د. حياة ناصر الحجي، «المجلة العربية للعلوم الإنسانية» (الكويت، عدد ٢٩، سنة ١٩٨٨م، (ص: ٦-٣٥).

(٢) العمل معًا من أجل الصحة، تقرير منظمة الصحة العالمية، جنيف، ٢٠٠٦، (ص١٤-١٦).

(٣) ينظر: تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٣م، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك، ٢٠٠٣م، (ص١٥، ١٦).

الناتج القومي الإجمالي تتصاعد تدريجياً حتى تتفق مع المعدلات العالمية. وتلتزم الدولة بإقامة نظام تأمين صحي شامل لجميع المصريين يغطي كل الأمراض، وينظم القانون إسهام المواطنين في اشتراكاته أو إعفاءهم منها طبقاً لمعدلات دخولهم. ويجرم الامتناع عن تقديم العلاج بأشكاله المختلفة لكل إنسان في حالات الطوارئ أو الخطر على الحياة. وتلتزم الدولة بتحسين أوضاع الأطباء وهيئات التمريض والعاملين في القطاع الصحي. وتخضع جميع المنشآت الصحية، والمنتجات والمواد، ووسائل الدعاية المتعلقة بالصحة لرقابة الدولة، وتشجع الدولة مشاركة القطاعين الخاص والأهلي في خدمات الرعاية الصحية وفقاً للقانون».

ومن ناحية أخرى تنص المادة (١٥) من الدستور الكويتي على أنْ «تعنى الدولة بالصحة العامة وبوسائل الوقاية والعلاج من الأمراض والأوبئة».

وقد وقفت دور الإفتاء والمؤسسات الدينية وقفةً عظيمةً في أزمة جائحة كورونا، فسارت بخطىً حثيثةٍ تؤيد كافة الإجراءات الطبية التي اتخذتها الحكومات لمكافحة ذلك الوباء، حتى منَّ الله تعالى برفعه وزواله عن الخلق، وكان لهذا الإدراك المشترك بين الحكام والفقهاء والأطباء أثر كبير في حفظ الصحة العامة وتفادي خطر الوباء، وهكذا يجب أن يكون التعاون لتحقيق المصالح ودفع المفاسد والحفاظ على سلامة الفرد والجماعة كمسئولية مشتركة بين الحاكم والشعب على حد السواء.

رعاية التعليم وحقوق الأفراد

من الدعائم الأساسية التي تقوم عليها الدولة، وتكتسب بسببها مكانةً مرموقةً بين الدول الأخرى: التعليم؛ لدرجة أنه في كافة العصور كانت تقاس حضارةُ وعراقةُ وعظمةُ كلِّ دولةٍ بمقدار ما لديها من علمٍ ومعرفة وثقافة، فاشتهر في العالم القديم الحضارةُ المصرية العظيمة، بما احتوته من علوم دقيقة، ومعارف هائلة لا يزال العالَم كلُّه حائرًا أمام جلالتها وعظمتها حتى اليوم رغم هذا التطور الهائل في التكنولوجيا والمعرفة وفنون التقنية المختلفة.

كما اشتهر أيضًا في القديمِ دولةُ الإغريق، بما تضمّنته من علومٍ ومعارف في الفلسفة والقانون والطب والسياسة، ثم انتقل العالم بعد ذلك إلى مراحل زمنية لاحقة تطوّرت فيها كثيرٌ من الدول التي لحقت بركب الحضارة بسبب اهتمامها بالعلم والمعرفة والبحث والتنقيب، حتى وصل العالم إلى الصورة التي نراها اليوم، والتي تحتّم على كل دولةٍ أن تنافس نظائرَها في ميدان العلم حتى تستبقي لنفسها مكانًا في هذا العالَم المتقدّم المتسارع.

والتعليم قبل أن يكون دعامةً أساسيةً لبناء أي حضارةٍ وازدهار أي دولة فإنه في الأساس حقٌّ إنسانيٌّ لكل فرد على هذه الأرض؛ ولذلك لا يجوز أن يُحْرَم منه أحد لأي سبب من الأسباب ومهما كانت الظروف، ولذلك دأبت المنظمات الدولية الإنسانية كحقوق الإنسان وحقوق الطفل والأمم المتحدة على تقرير حق كل إنسانٍ في تعليمٍ مناسب يكفل له كرامةَ العقل، وفرصَ العمل، وتهذيب الطبائع والأخلاق.

ولذلك فقد نص إعلان الأمم المتحدة المُعلَن عقب قمة الأرض التي عُقِدت بمقر الجمعية العامة للأمم المتحدة في نيويورك من ٦ إلى ٨ سبتمبر ٢٠٠٠م بحضور رؤساء الدول والحكومات (١٨٩ دولة) لإطلاق مشروع إعلان الأمم المتحدة بشأن الألفية الجديدة، والذي كان من ضمن أبرز أهدافه:

- تحقيق التعليم الابتدائي الشامل لجميع الأطفال في كل مكان الصبيان والبنات، على نحو مماثل، القادرين على إكمال المقرر التعليمي للمدارس الابتدائية بحلول العام ٢٠١٥م".
- الحض على المساواة بين الجنسين وتمكين النساء من خلال إزالة الفوارق بين الجنسين في التعليم الابتدائي والثانوي، وفي جميع مستويات التعليم في غضون فترة لا تتجاوز العام ٢٠١٥م"[١].

(١) ينظر: تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٣م، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، نيويورك، ٢٠٠٣م، (ص١٥، ١٦).

كما اندرج حق التعليم في الهدف الرابع من ميثاق الأمم المتحدة المُعلَن في قمتها العالمية لتحقيق التنمية المستدامة ٢٠١٥م والذي تضمن ١٧ هدفًا تعمل أجندتُها على تحقيقها بحلول عام ٢٠٣٠م، وقد نص هذا الميثاق ضمن بنوده على ما يلي:

الهدف (٤): ضمان التعليم الجيد المنصف والشامل للجميع وتعزيز فرص التعلم مدى الحياة للجميع:

التعليم الجيد وفرص التعلم مدى الحياة للجميع أمران أساسيان لضمان حياة كاملة ومنتجة لجميع الأفراد ولتحقيق التنمية المستدامة، وعلى الرغم من التقدُّم الكبير المُحرَز في معدَّلات الالتحاق بالمدارس، لا يزال الملايين من الأطفال خارج المدرسة، لا سيما حيث تكافح النُّظم التعليمية لمواكبة النمو السكاني، وحتى عندما يلتحق عدد أكبر من الأطفال بالمدرسة، فإن الكثير منهم لا يكتسبون المهارات الأساسية، ويعوق التعليمَ الجيدَ نقصُ المعلمين المدربين والمرافق المدرسية الملائمة، وسيتطلب تحقيق هذا الهدف بذل جهود مكثفة تستهدف الفئات الضعيفة من السكان، وخصوصًا الأشخاص ذوي الإعاقة، والسكان الأصليين، واللاجئين، وفقراء المناطق الريفية»[١].

ولا يفوتنا هنا أن نؤكد على أن التعليم الجيد مبدأ من المبادئ التي جاء بها الإسلام، وبيَّن أنه حق مكفول لجميع بني الإنسان، فقد حارب الإسلامُ الأميةَ، ودعا أبناءه إلى طلب العلم، فأول كلمة في الوحي الإلهي في القرآن الكريم هي لفظ "اقرأ"، وبالرغم من أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان أميًا حين نزول الوحي، إلا أنه امتثل للأمر الرباني فكلّف أصحابه بالقراءة والكتابة، كما دعا إلى وجوب تعليم الأبناء والبنات، فقال صلى الله عليه وسلم: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"[٢].

كما زخرت إصدارات ومواقع دور الإفتاء والمؤسسات الدينية بالفتاوى التي تحثّ على ضرورة الاهتمام بالتعليم، وتعالج كافة مشكلاته ومعوّقاته بالنظر الشرعي السليم، وتوفر له كافة الإمكانات التي تساعد على تطويره والارتقاء به وإشاعته وكَفْلِه للجميع.

(١) أهداف التنمية المستدامة، المركز الاتحادي للتنافسية والإحصاء، وزارة شؤون مجلس الوزراء، الإمارات العربية المتحدة:
https://fcsa.gov.ae

(٢) السنن، لابن ماجه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم، (٨١/١)، رقم (٢٢٤)، والمعجم الأوسط، للطبراني، (٧/١)، رقم (٩). وقد حسنه الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء، (٥٥/١).

وقد أولى الدستور المصري المعدل في ٢٠١٩م عنايةً خاصةً بكل ما يخص التعليم والنهوض به في كافة المراحل وعلى مختلف الأصعدة، فعالج في سبع مواد متتالية كل العقبات التي يمكن أن تعوق مسيرة التعليم المناسب لكل أفراد الشعب، وجاء ذلك على النحو التالي:

المادة (١٩)

التعليم حق لكل مواطن، هدفه بناء الشخصية المصرية، والحفاظ على الهوية الوطنية، وتأصيل المنهج العلمي في التفكير، وتنمية المواهب وتشجيع الابتكار، وترسيخ القيم الحضارية والروحية، وإرساء مفاهيم المواطنة والتسامح وعدم التمييز، وتلتزم الدولة بمراعاة أهدافه في مناهج التعليم ووسائله، وتوفيره وفقاً لمعايير الجودة العالمية. والتعليم إلزامي حتى نهاية المرحلة الثانوية أو ما يعادلها، وتكفل الدولة مجانيته بمراحله المختلفة في مؤسسات الدولة التعليمية، وفقاً للقانون. وتلتزم الدولة بتخصيص نسبة من الإنفاق الحكومي للتعليم لا تقل عن ٤٪ من الناتج القومي الإجمالي، تتصاعد تدريجياً حتى تتفق مع المعدلات العالمية. وتشرف الدولة عليه لضمان التزام جميع المدارس والمعاهد العامة والخاصة بالسياسات التعليمية لها.

المادة (٢٠)

تلتزم الدولة بتشجيع التعليم الفني والتقني والتدريب المهني وتطويره، والتوسع في أنواعه كافة، وفقاً لمعايير الجودة العالمية، وبما يتناسب مع احتياجات سوق العمل.

المادة (٢١)

تكفل الدولة استقلال الجامعات والمجامع العلمية واللغوية، وتوفير التعليم الجامعي وفقاً لمعايير الجودة العالمية، وتعمل على تطوير التعليم الجامعي وتكفل مجانيته في جامعات الدولة ومعاهدها، وفقاً للقانون. وتلتزم الدولة بتخصيص نسبة من الإنفاق الحكومي للتعليم الجامعي لا تقل عن ٢٪ من الناتج القومي الإجمالي تتصاعد تدريجياً حتى تتفق مع المعدلات العالمية. وتعمل الدولة على تشجيع إنشاء الجامعات الأهلية التي لا تستهدف الربح، وتلتزم الدولة بضمان جودة التعليم في الجامعات الخاصة والأهلية والتزامها بمعايير الجودة العالمية، وإعداد كوادرها من أعضاء هيئات التدريس والباحثين، وتخصيص نسبة كافية من عوائدها لتطوير العملية التعليمية والبحثية.

المادة (٢٢)

المعلمون، وأعضاء هيئة التدريس ومعاونوهم، الركيزة الأساسية للتعليم، تكفل الدولة تنمية كفاءاتهم العلمية، ومهاراتهم المهنية، ورعاية حقوقهم المادية والأدبية، بما يضمن جودة التعليم وتحقيق أهدافه.

المادة (٢٣)

تكفل الدولة حرية البحث العلمي وتشجيع مؤسساته، باعتباره وسيلة لتحقيق السيادة الوطنية، وبناء اقتصاد المعرفة، وترعى الباحثين والمخترعين، وتخصص له نسبة من الإنفاق الحكومي لا تقل عن ١٪ من الناتج القومي الإجمالي تتصاعد تدريجياً حتى تتفق مع المعدلات العالمية. كما تكفل الدولة سبل المساهمة الفعالة للقطاعين الخاص والأهلي وإسهام المصريين في الخارج في نهضة البحث العلمي.

المادة (٢٤)

اللغة العربية والتربية الدينية والتاريخ الوطني بكل مراحله مواد أساسية في التعليم قبل الجامعي الحكومي والخاص، وتعمل الجامعات على تدريس حقوق الإنسان والقيم والأخلاق المهنية للتخصصات العلمية المختلفة.

المادة (٢٥)

تلتزم الدولة بوضع خطة شاملة للقضاء على الأمية الهجائية والرقمية بين المواطنين في جميع الأعمار، وتلتزم بوضع آليات تنفيذها بمشاركة مؤسسات المجتمع المدني، وذلك وفق خطة زمنية محددة».

ومن ناحية أخرى نجد أن الدستور الكويتي لم يُغفل العناية بالعملية التعليمية، فتناولت ثلاثُ مواد متتالية منه ضبط شئون التعليم وكفالته لكل فردٍ من أفراد الدولة، وجاء ذلك على النحو التالي:

مادة (١٣)

التعليم ركن أساسي لتقدم المجتمع، تكفله الدولة وترعاه.

مادة (١٤)

ترعى الدولة العلوم والآداب والفنون وتشجع البحث العلمي.

مادة (٤٠)

التعليم حق للكويتيين، تكفله الدولة وفقا للقانون وفي حدود النظام العام والآداب، والتعليم إلزامي مجاني في مراحله الأولى وفقا للقانون. ويضع القانون الخطة اللازمة للقضاء على الأمية. وتهتم الدولة خاصة بنمو الشباب البدني والخلقي والعقلي».

ومن خلال ما سبق يتبين مدى عِظم المسئولية الواقعة على عاتق الحكام وولاة الأمر وأجهزة الدولة في توفير فرص التعليم المناسب لكل فردٍ من أفراد الوطن منذ طفولته وحتى وفاته، وضرورة العمل على محو الأمية بشكلٍ كاملٍ؛ إذا لا يُتصور في ظل هذا العصر الحديث المتطور أن يكون هناك إنسانٌ لا يستطيع القراءة والكتابة، وهما الحد الأدنى من المعرفة والثقافة، بالإضافة إلى الاهتمام بفئات التعليم المختلفة من إدراج صورٍ أخرى في العملية التعليمية للمراحل المتوسطة كالزراعة والصناعة والتجارة والحِرف المختلفة والسلوك والتعايش والتدبير المنزلي والتربية الصحية ونحو ذلك.

وإذا ترقّينا في السُلَّم التعليمي للمراحل التخصصية العليا سنجد أنه من اللازم على الدولة تخصيص موازنةٍ أكبر للنهوض بالتعليم وتطوير البحث العلمي في كافة المجالات لاستخدام معطيات العلم الحديث النافع في إنهاض الزراعة والصناعة والتجارة والرعاية الصحية والنظريات الاقتصادية المُجدية للقضاء على الفقر والجوع والمرض والجهل.

المبحث السابع

المحافظة على النظام العام والآداب

من أهم واجبات ولي الأمر ومسئولياته العناية بضبط النظام العام داخل دولته، والحرص على التزام الجميع بالآداب العامّة وأصول اللياقة في البيوت والمباني والمؤسسات والشوارع وغيرها، لأن هذا يعكس مدى تحضّر الدولة ونظافتها ورقيّها أمام الزائرين لها من الضيوف على اختلاف جنسياتهم وأغراضهم، كما يقدّم صورةً جيدةً عن الدولة فيما يُنقل عنها من مسموعات ومرئيات تشاهدها كافة دول العالم، مما يسهم في التسويق لهذه الدولة ليقصدها السائحون من مختلف الأقطار، ولا يخفى ما ينتجه ذلك من عائدات اقتصادية مرتفعة تنعش الدولة وتزيد رخاءها.

وفوق كل ذلك فإن شيوع الالتزام بالنظام العام والآداب يُكسب مواطني الدولة الاحترام والإجلال بين شعوب الدول الأخرى، مما يحتم على كل من يزور الدولة أ يلتزم بنظامها وآدابها، كما ينتج ذلك احترام الدول الأخرى لمن يسافر إليهم من شعب هذه الدولة.

وقد عُهِد في التاريخ الإسلامي اهتمامٌ منقطع النظير بضبط الصورة العامة للمعيشة داخل الدولة الإسلامية المترامية الأطراف؛ فقد عرف الحكامُ المسلمون منذ العهد النبوي دور الضيافة والمأوى؛ حيث كان على عهد النبي -صلى اله عليه وسلم- بداخل مسجده الشريف ما يُعرف بالصُفَّة، وهي مكانٌ مظللٌ في مؤخرة المسجد للضافة والمأوى، قال الحافظ ابن حجر: «الصفة مكان في آخر المسجد النبوي مظلل أعد لنزول الغرباء فيه، ممن لا مأوى له ولا أهل وكانوا يكثرون فيه ويقلون بحسب من يتزوج منهم أو يسافر»[١].

كما عرفوا الخانات التي تكون على طريق المسافرين بين البلدان، واهتموا بعمارتها وتزويدها بالطعام والشراب والفرُش ليأوي إليها من انقطعت به السبيل أو طال سفره ولم يقْوَ على حمل كثيرِ متاعٍ، فقد جاء في طبقات ابن سعد طرفٌ من ذلك حيث قال: «واتخذ عمر دار الرقيق، وقال بعضهم: الدقيق، فجعل فيها الدقيق والسويق، والتمر والزبيب، وما يحتاج إليه يعين به المنقطع والضيف ينزل بعمر، ووضع عمر في طريق السبل ما بين مكة والمدينة ما يصلح من يقطع به، ويحمل من ماء إلى ماء» اهـ[٢].

(١) ينظر: التراتيب الإدارية، لعبد الحي الكتاني، مرجع سابق، (١/ ٣٦٣).

(٢) ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٣/ ٢٠٣).

وفيها أيضا أن عمر استأذنه أهل الطريق يبنون ما بين مكة والمدينة فأذن لهم وقال: «ابن السبيل أحق بالماء والظل» اهـ[1].

وقد سبق أن ذكرنا في المبحثين السابقين عناية الحكام باتخاذ المستشفيات ودور التعليم، وكل ذلك من مقوّمات حفظ النظام العام في الدولة، أما الشق الآخر لحفظ النظام فهو عمل الشرطة الذين يتخذهم الحاكم أعوانًا لتأمين الوضع الداخلي في الدولة وحماية المواطنين من اللصوص وقطاع الطرق وأهل الفساد، ويعملون على تطبيق اللوائح المتعلقة بسياسات التجارة وفتح وغلق الأسواق والدكاكين حسب ما يقتضيه النظام في أوقات الشدة والرخاء، ويؤمنون الهيئات والمؤسسات الرسمية من الشغب الذي يحدثه السفهاء أو المعتدون، ويحفظون الأمن العام، ويراقبون تصرفات الأفراد ليأخذوا على يدِ من يتعدّى على الذوق العام ويخرِق الآداب ويتجاوز اللياقة بقولٍ أو فعلٍ.

وكل ما سبق ذكره هو من مسئوليات الحاكم ومعاونيه من الإداريين والتنفيذيين، وهي حقوقٌ لدولته وشعبه يجب عليه أداؤها على الوجه الأكمل، وفي المقابل يجب على كل فردٍ في الدولة أن يطيع أوامره ويلتزم بتعليماته حتى يكتمل حفظ النظام العام وتُصان الآداب ويَسْلم الذوقُ من كل ما يشوّش على هدوء الحياة ونظافتها داخل الدولة.

وقد اهتمت الدساتير بمفردات حفظ النظام العام والآداب، وعلقت هذه المسئولية في عنق الحاكم وأجهزته المعاونة، وكذلك جعلت الالتزام بذلك واجبًا على كل فردٍ من أفراد الشعب.

فقد نصت المادة (٤٩) من الدستور الكويتي على أن «مراعاة النظام العام واحترام الآداب العامة واجب على جميع سكان الكويت».

وكذلك نصت المادة (٨) على أنْ:

«تصون الدولة دعامات المجتمع وتكفل الأمن والطمأنينة وتكافؤ الفرص للمواطنين».

ولتنظيم أمور العمل والمعاملات والعقود نصت المادة (٢٢) على أنه:

«ينظم القانون على أسس اقتصادية مع مراعاة قواعد العدالة الاجتماعية، العلاقة بين العمال وأصحاب العمل، وعلاقة ملاك العقارات بمستأجريها».

(١) ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٣/ ٢٢٠).

ومن ناحية أخرى ينص الدستور المصري المعدّل في ٢٠١٩م في المادة (٨٩) منه على أنه:

«تحظر كل صور العبودية والاسترقاق والقهر والاستغلال القسري للإنسان، وتجارة الجنس، وغيرها من أشكال الاتجار في البشر، ويجرم القانون كل ذلك».

بل اهتم القانون المصري بالحفاظ على نظام الأعمال تحت ما يعرف بنقابات العمل المختلفة، وخاصةً في شأن نقابات الفن بعد صدور أفعال وتصرفات غير لائقة من بعض المشاركين في التمثيل والغناء والإنشاء المحتويات المرئية والمسموعة على منصات التواصل مما يهدد سلامة الذوق العام وصيانة الآداب واللياقة الأخلاقية؛ لذلك حدد القانون المصري عقوبةً توقع على من يسهم في إفساد الذوق العام، حيث نصت المادة (٥) مكرر بقانون رقم ٨ لسنة ٢٠٠٣، الخاص بتعديل بعض أحكام القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٧٨ بشأن إنشاء نقابات واتحادات المهن التمثيلية والسينمائية والموسيقية تحت عنوان أحكام عامة وانتقالية، على أنْ: "يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن شهر ولا تزيد عن ٣ أشهر وغرامة لا تقل عن ٢٠٠٠ جنيه ولا تزيد عن ٢٠ ألف جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين، كل من زاول عملًا من الأعمال المهنية المنصوص عليها بذلك القانون، ولم يكن من المقيدين بجداول النقابة أو كان ممنوعًا من مزاولة المهنة ما لم يكن حاصلًا على تصريح مؤقت للعمل».

المبحث الثامن

ضمان الحرية الدينية لغير المسلمين

من المعلوم لكل عاقلٍ منصفٍ أن العلاقات في الإسلام تقوم على حرية العقيدة والدين، وعدم الإكراه أو الإجبار للغير على الدخول في الإسلام، يقول الله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ} [البقرة: ٢٥٦].

ولعل حرية الاعتقاد هي أوسع الحريات دائرة؛ لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده، وأمرها مختلف بين المسلم وغير المسلم. فهي عند الأول محدودة له بما جاء به الدين ممّا تتكون جامعة المسلمين بالاتفاق على أصوله، ولا تقبل من المسلم ردَّة؛ لأن المرتدَّ خارج من الملة ناقض للعهد، وهي عند المسلم فيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة ثابتة فله الخِيَرَة من أمره[١].

وبالنظر إلى نصوص الإسلام وتطبيقات العلماء والأمراء لها نجد أن الإسلام يوجب احترام الأديان السماوية والبر والإقساط في الدين، وعلى هذا فليس الاختلاف في الدين -في شرع الإسلام- مما يوجب استباحة الحرمات، بل على العكس تمامًا فإن الإسلام يوجب احترام الأديان والعقائد السماوية والإيمان بها وبمن جاء من الرسل جميعًا، كما يوجب البر والإقساط إلى المخالف في الدين، حتى إذا اكتسب المواطنة في الدولة الإسلامية عن طريق العهد ثبتت له كافة حقوقها الثابتة للمسلم سواء بسواء؛ إذ لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ومنحه الحرية في العقيدة وإقامة شعائر عبادته، وله الخيرة أيضًا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية لصلتها بالعقيدة والدين ما لم يلجأ إلى القضاء الإسلامي بمحض اختياره[٢].

وقد ضرب حكام المسلمين منذ العهد النبوي أروع الأمثلة في ضمان الحرية الدينية لغير المسلمين الذين يعيشون داخل نطاق الدولة؛ فمع أهل الذمة تركهم وما يدينون، فلم يفتنوا عن دينهم، ولم يلحق بهم أي اضطهاد؛ فالرسول -صلى الله عليه وسلم- أرسى قواعد التسامح الديني، ففي عهد الصلح -الذي تم بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين نصارى أهل نجران- نجد أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أقر لهم الحرية في عقيدتهم، فقد جاء في نص هذا العهد: "أن لهم ذمة الله وعهده،

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور (١/٦٩١)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-قطر.

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم للدكتور فتحي الدريني (ص٦٩، ٧٠)، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.

وألا يفتنوا عن دينهم، ولا يغير ما كانوا عليه، ولا يغيروا حق من حقوقهم، وأمثلتهم -يقصد: الصلبان والصور- ولا يفتن أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته"[١].

ومن هذا العهد يتبين لنا جليًّا مدى التسامح الذي منحه -صلى الله عليه وسلم- لأهل نجران.

وأيضًا أقر الرسول -صلى الله عليه وسلم- لليهود حريتهم، فقد كتب إلى معاذ بن جبل -وهو باليمن-: «ألا لا يُفتن يهودي عن يهوديته»[٢].

ولو ألقينا نظرة على ما تضمنه كتاب الصلح الذي تم بين عمر بن الخطاب وأهل إيلياء، نجد أن عمر أعطاهم الأمان على أنفسهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وضَمِنَ لهم عدم سكن هذه الكنائس، أو هدمها، أو انتقاص شيء منها، وبمعنى أعم: ضمن ألا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم بسبب عقيدته.

وفي كتاب الصلح الذي تم بين عياض بن غنم وبين إحدى مدن الشام نجد أنه: أقرهم على عقيدتهم، حيث أعطاهم أمانًا لأنفسهم، ولأماكن عباداتهم، وضمن ألا تُخَرَّب، ولا تُسْكَن.

وأيضًا: فإننا نجد خالد بن الوليد في الصلح الذي تم بينه وبين أهل دمشق: فقد أقرهم على عقيدتهم، حيث أمَّن أماكن هذه العبادة.

وأيضًا: ما فعله عمر بن الخطاب حينما دخل بيت المقدس؛ لعقد معاهدة مع أهلها، فقد حضرته الصلاة في كنيسة القيامة، لكنه رفض الصلاة فيها؛ خشية أن يتخذها المسلمون مسجدًا من بعده، فيظلموا أهلها"[٣].

ولذلك أكدت كافة الدساتير في الدول العربية والإسلامية على هذه الحقيقة الإنسانية والدينية، وواجب الحكام في رعايتها وضمانها لرعاياهم جميعًا وكفالتها لكل فردٍ يعيش داخل نطاق دولتهم؛

فقد نص الدستور الكويتي في المادة (٣٥) منه على أن «حرية الاعتقاد مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان طبقا للعادات المرعية، على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب».

(١) سنن أبي داود، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: في أخذ الجزية (٣٠٤١) (٣/ ١٦٧).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب: الجزية، باب: من قال تؤخذ منهم الجزية عربًا كانوا أو عجمًا (١٨٦٤٣)، (٩/ ٣١٥).

(٣) ينظر: السياسة الشرعية، ناهج جامعة المدينة (ص٧٦٠، ٧٦١).

كما نصت المادة (٦٤) من الدستور المصري المعدل ٢٠١٩م على أن: «حرية الاعتقاد مطلقة. وحرية ممارسة الشعائر الدينية وإقامة دور العبادة لأصحاب الأديان السماوية، حق ينظمه القانون»

بل لم يقتصر الدستور المصري على كفالة حرية الاعتقاد والسماح بإنشاء دور العبادة لهم فقط، وإنما كفل لهم الاحتكام في قضاياهم الداخلية إلى شرائعهم؛ فنصت المادة (٣) منه على أنَّ: «مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظمة لأحوالهم الشخصية، وشئونهم الدينية، واختيار قياداتهم الروحية».

رعاية حقوق الأقليات وضيوف الدولة

لا تكادُ تخلو دولةٌ من وجود بعض الطوائف التي تعيش بين جموع الشعب والتي تُعرف بالأقليات، فطبيعة البشر في التنقل والترحال، وكذلك آثار الوجود التاريخي لبعض الأعراق والديانات في مكانٍ ما كل ذلك ينتج عنه وجود شرائح مخصوصة تنفرد بسمةٍ معينة تجمعها وتميزها عن الغالبية الشعبية التي تمثّل مواطني الدولة وسكانها الأصليين.

ففي الدولة ذات الأغلبية المسلمة تجد وجودًا لطوائف من المسيحيين واليهود وغيرهم، وكذلك في الدول ذات الأغلبية المسيحية تجد طوائف وجاليات مسلمة ويهودية وهنادكة وبوذيين وغيرهم، وهكذا تطرد هذه الظاهرة في كافة الدول الصغرى منها والكبرى، وقد عرف التاريخ البشري ذلك منذ القدم، لكن تفاوتت درجة معاملة الدولة لمن فيها من الأقليات بحسب طريقة السلطة الحاكمة وفلسفتها في تقبل الآخر أو رفضه.

وقد عُنِي الإسلام منذ مجيئه بحقوق هذه الأقليات عنايةً بالغةً لا تدانيها عنايةُ أي دينٍ أو قانونٍ آخر؛ فأمرت نصوص القرآن والسنة بحسن معاملة أهل الكتاب، وكف الأذى عنهم، وعدم إجبارهم على ترك معتقداتهم، وعدم التعدي على أرواحهم أو ممتلكاتهم أو حرياتهم طالما لم يرتكبوا جنايةً عامّةً أو خيانةً أو ينقضوا عهدًا.

وقد أكدت ذلك فتاوى دور الإفتاء استنادًا إلى ما ثبت من أحكام الدين ونصوصه وسيرة نبيه -صلى الله عليه وسلم- وخلفائه الراشدين، ومن ذلك فتوى دار الإفتاء الأردنية والتي جاء فيها:

«الشريعة الإسلامية السمحة تحض على حسن معاملة الناس عمومًا، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى خصوصًا، خاصة إذا كانوا مسالمين لنا، ولا يبارزون المسلمين العداء والحرب، وبينت الشريعة أن معاملتهم إنما تكون بالعدل، والإحسان إليهم، وعدم الإساءة لهم، فقد قال الله عز وجل: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة:٨)، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: (مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) رواه أبو داود (٣٠٥٢) وحسنه ابن حجر.

ومن صور هذه المعاملة جواز زيارتهم ومشاركتهم أفراحهم وأحزانهم، كما لا حرج في الأكل من طعامهم إذا اجتنبت الخمر والخنزير لقوله تعالى: (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ) المائدة/٥، وكذلك يجوز التعامل معهم بالبيع والشراء وغيرها من وجوه المعاملات الشرعية. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم خير قدوة لنا في الإحسان إلى اليهود المسالمين الذين عاشوا في المدينة المنورة. والسنة النبوية مليئة بالأحاديث الدالة على ذلك، فقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المرأة اليهودية إلى طعامها، وعاد الغلام اليهودي المريض، واستقبل وفد نصارى نجران في مسجده وأكرمهم فيه. واستمر هذا الحال في الخلافة الراشدة أيضا، وخير شاهد على ذلك الوثيقة التي أعطاها عمر بن الخطاب للنصارى في بيت المقدس، والتي سميت بـ «بالعهدة العمرية» فقد أمنهم فيها على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وغيرها من حقوقهم وحرياتهم. والله أعلم»[(١)].

وقد اعتنى الخلفاء والحكام الراشدون برفع الظلم عن غير المسلمين الذين يعيشون داخل دولتهم، لأنهم وحدة إيجابية في عملية التكافل والبناء الاجتماعي، قال علي بن أبي حملة: «خاصمَنا عَجَمُ أهل دمشق إلى عمر بن عبد العزيز في كنيسة كان رجل من الأمراء أقطعها لبني نصر بدمشق، فأخرجنا عمر عنها وردها إلى النصارى"[(٢)].

بل حتى مع الذين ينفردون بمكانٍ يخصهم ولكنهم مرتبطون بدولة المسلمين؛ يقول الواقدي: «لم يزل أهل قبرص على صلح معاوية حتى وَلِيَ عبدُ الملك بن مروان فزاد عليهم ألفَ دينار، فجرى ذلك إلى خلافة عمر بن عبد العزيز فحطَّها عنهم -أي: أبطل زيادة عبد الملك-"[(٣)].

وقال أبو عبيدة وغيره: «لما استخلف عمر بن عبدالعزيز، وفد عليه قوم من أهل سمرقند، فرفعوا إليه أن قتيبة دخل مدينتهم وأسكنها المسلمين على غدر، فكتب عمر إلى عامله يأمره أن ينصب لهم قاضياً ينظر فيما ذكروا فإن قضى بإخراج المسلمين، أخرجوا فنصب لهم جميع بن حاضر الباجي، فحكم بإخراج المسلمين على أن ينابذوهم على سواء فكره أهل مدينة سمرقند الحرب وأقروا المسلمين فأقاموا بين أظهرهم»[(٤)].

(١) ينظر: الموقع الرسمي لدار الإفتاء الأردنية، فتوى رقم (٢٨٨٩)، بتاريخ ٢٤-٠٣-٢٠١٤ .

(٢) ينظر: فتوح البلدان، للبلاذري (ص١٣٠).

(٣) ينظر: فتوح البلدان، المرجع السابق، (ص ١٥٩).

(٤) ينظر: فتوح البلدان، المرجع السابق، (ص ٤١١).

وهو بذلك يسلك مسلك جده عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- الذي سبق أن ترك الأرض المفتوحة بيد أهل الذمة، قال الأوزاعي: أجمع رأيُ عمرَ وأصحابِ النبي -صلى الله عليه وسلم- لما ظهروا على الشام على إقرار أهل القرى في قراهم على ما كان بأيديهم من أرضهم، يعمرونها ويؤدون خراجها إلى المسلمين، ويرون أنه لا يصلح لأحد من المسلمين شراء ما في أيديهم من الأرض طوعاً ولا كرهاً. [١].

وعلى هذا النهج أعاد عمر بن عبد العزيز صفحةَ العدالة والمساواة والرحمة والإنصاف إلى ما كانت عليه، وكان فعله بعد أن سأل الناسُ عبدَ الملك والوليدَ وسليمانَ أن يأذنوا لهم في شراء الأرض من أهل الذمة فأذنوا لهم، فلما ولي عمر بن عبدالعزيز، أعرض عن تلك الأشرية، وكتب كتاباً، قُرِئ على الناس سنة المائة، أن من اشترى شيئًا بعد سنة مائة فإن بيعه مردود"[٢].

هذا بالنسبة لحقوق الأقليات التي تعيش بصفةٍ دائمة داخل نطاق الدولة، والذين عادةً ما يكون لهم وجودٌ تاريخي طويل في الدولة منذ العصور القديمة.

أما بالنسبة لضيوف الدولة الذين طرأ وجودُهم حديثًا لأسبابٍ وظروف مخصوصة، سواء كان وجودهم في الدولة لجوءًا سياسيًّا، أو لأغراض العمل وطلب الرزق، أو للسياحة والدراسة والفنون، أو تمثيلًا لدولٍ أخرى بصفة رسمية، فلكل هؤلاء عهود الأمان وذمة الضيافة المتضمنة عرفًا وشرفًا وشرعًا وقانونًا لحرمة دمائهم وأموالهم وأعراضهم وحرياتهم ما لم يرتكب أحدهم جنايةً أو مخالفةً توجب إيقافه ومحاسبته.

وإذا كان هذا واجبًا على كل مسلم فهو من مسئوليات حاكم الدولة المسلمة في المقام الأول، لأنه الممثل المعنوي لشخصية دولته أمام العالم، ومن واجب التضامن والتكافل بين كافة البشر أن تفتح الدول أبوابها لاستضافة اللاجئين والمنكوبين ومن على شاكلتهم، سواء كانت ضيافتهم احتواءً وتسكينًا لحين انفراج أزماتهم، أو كنت إكرامًا لشخصياتهم ومناصبهم في حالة الممثلين للدول الأخرى من السفراء والدبلوماسيين والعلماء والخبراء ونحوهم.

ولم تغفل الدساتير المنظّمة في موادها هذه المسئولية الدينية والوطنية المهمة، حيث تنص المادة (٩١) من الدستور المصري المعدل في ٢٠١٩م على أنَّ:

---

(١) ينظر: المغني، لابن قدامة، (٢/ ٣٠٩).

(٢) ينظر: المغني، المرجع السابق، (٢/ ٣١١).

للدولة أن تمنح حق اللجوء السياسي لكل أجنبي اضطهد بسبب الدفاع عن مصالح الشعوب أو حقوق الإنسان أو السلام أو العدالة. وتسليم اللاجئين السياسيين محظور، وذلك كله وفقاً للقانون».

وكذلك في رعاية ضيوف الدولة من العاملين، والدارسين، والسائحين، والمُلحَقين الثقافيين، والدبلوماسيين، والممثلين الرسميين للدول الأخرى، وغيرهم... جاءت مواد الدستور والقانون والاتفاقيات الدولية ولجان حقوق الإنسان ولجان القانون الدولي وغيرها تكفل لكل هؤلاء الحماية والرعاية والإحسان طول مدة إقامتهم داخل الدولة طالما كانوا ملتزمين بالقانون والآداب واللوائح المنظّمة لشئونهم.

مراقبة الحكومة والجهاز الإداري للدولة

معلومٌ أنَّ المهام التي يتصدى لها الحاكم الأعلى في أيةِ دولةٍ كثيرةٌ ومتشعبة؛ ولذا فمن الطبيعي بحكم المنطق والواقع أن يستعين الحاكم في حكم دولته وتسيير أعمالها وضبط شئونها بفريقٍ من العمال والموظفين والنوّاب والأجهزة الإدارية المختلفة، ولكنَّه مسئولٌ في النهاية عن الحالة العامة التي تصل إليها الدولة بسبب هذا الفريق، إن أنتجوا خيرًا وعدلًا وازدهارًا نُسب إليه، وإن أنتجوا عكس ذلك كان وبالًا عليه. وهذا الواقع يقتضي من الحاكم أن يكون دائمَ المراقبة لأحوال حكومته وجهازه الإداري، لينظر كفاءتهم وأمانتهم، وعدلهم بين الناس فيما ولاهم إياه من المناصب والأعمال، وإتقانهم لما بين أيديهم من الوظائف والسياسات.

وسبب أهمية هذه المراقبة لهم أن هؤلاء المسؤولين الذين يتمركزون في مناصب حساسة تتاح لهم فرص الاستفادة والتكسّب بل والتعدّي على المال العام أكثر من غيرهم، ويكون لهم نفوذ كبير بحيث إن قراراتهم يمكن أن تفيد أو تؤذي شرائح كبيرة من الشعب، واذا حدث ذلك فإن بوابات الفساد تنفتح على مصاريعها، ومن هنا كان لابد للحاكم أن يتابع بدقة وصرامة ما يقوم به المسؤولون حتى لو كانوا مقربين منه، وطالما أن الأمر يتعلق بشؤون الناس والمسؤوليات والمناصب، فإن قضية اختيار الموظفين من لدن القائد ومعرفته لهم وثقته بهم لا تكفي وحدها لكي تكبح خطر الطمع لدى البشر، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون هؤلاء الإداريون تحت مجهر المراقبة والمحاسبة من الحاكم على الدوام.

ولا يفوتنا هنا أن نؤكد على أن هذه المراقبة لا تتم بقصد إيذاء المسؤول وإيقاعه في الشبهة والعنَت، بل لكي تمنعه أصلًا عن التعدي على حقوق الناس، وهذه المتابعة الدقيقة من الحاكم لمعاونيه إنما تدل على رعاية مزدوجة؛ وجهها الأول: محافظته على موظفيه من الزلل، ووجهها الثاني: حمايته لحقوق الشعب، ولذلك لم تكن هناك موانع أو عوائق شرعية ولا قانونية من معاقبة المخطئ بعد منحه فرصة النصح والتوجيه.

من أجل هذا كلّه كان مما نص عليه الفقهاء من واجبات الحاكم الشرعية تجاه المحكومين:

«- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.

- أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال الله تعالى: {يَا دَاوُد إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} [ص: ٢٦] .

فلم يقتصر الله سبحانه على التفويض دون المباشرة ولا عذره في الاتباع حتى وصفه بالضلال»[١].

وكان النبي -صلى الله عليه وسلم- يدعو دائمًا إلى اختيار الأكْفاء الأمناء لتولي المناصب والولايات، حتى إنه لما سأله أبو ذر أن يستعمله على ولاية قال له: «يا أبا ذر؛ إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزيٌ وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدَّى الذي عليه فيها»[٢].

وسيرةُ الخلفاء الراشدين زاخرةٌ بنماذجَ كثيرة من مراقبة الخليفة للعمّال والولاة، ورصد ما يطرأ عليهم من تغيرات مالية بعد توليهم تلك المناصب، ومحاسبتهم على ذلك إن كان غيرَ متناسبٍ مع ما ينالونه من رواتب وعطاءات رسمية، لأن هذه التغيرات تفتح أبواب الشك والشبهة في فساد ذمتهم وقبولهم الرشاوي والهدايا لتمرير بعض الأمور المخالفة لصالح بعض ذوي الوجاهة والثراء والنفوذ، مما يعني وجود مظلومين سُلبت حقوقهم وحُرِموا مما ناله نظراؤهم.

كما أن الخلفاء العادلين لم يكتفوا برصد أحوال الولاة ومحاسبتهم فقط على ما في أيديهم، بل كانوا يراجعون حسابات من ترك المنصب وعليه دعوى من أحد الناس؛ فقد كتب عمر بن عبدالعزيز إلى عماله في مال قبضه بعض الولاة ظلماً فأمر برده إلى أهله وأن تؤخذ زكاته من ذلك الوالي لما مضى من السنين، ثم عقب ذلك بأن لا يؤخذ من المدعي إلا زكاة سنة واحدة، فإنه كان ضماراً[٣].

وكذلك كتب إلى الأمصار برَدِّ أحكامٍ من أحكامِ الحجَّاجِ كانت مخالفةً لأحكام الناس»[٤].

---

(١)) ينظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص ٤٠، ٤١).

(٢) صحيح مسلم، كتاب: الإمارة، باب: كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم (١٨٢٥).

(٣) ينظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر العسقلاني، (١/ ٢٥٠). و المبسوط، للسرخسي، (٢/ ٢٠٩). والضمار: هو المال الذي يكون عينه قائماً ولا يرجى الانتفاع به كالمغصوب والمال المجحود إذا لم يكن عليه بينة. انظر: التعريفات، للجرجاني، (ص١٨١).

(٤) ينظر: تاريخ الخلفاء، للسيوطي، (١/ ٢٣٧).

وقد أكدت مواد الدساتير على هذه المسئولية المعلقة في رقبة الحاكم تجاه شعبه ومصالح دولته التي جعلها بيد معاونيه التنفيذيين والإداريين، وبينت أمثل الطرق في تحقيق هذه المراقبة للوصول إلى الحالة الكاملة من الأمانة والنزاهة؛

حيث ينص الدستور المصري المعدل في ٢٠١٩م على مسئولية رئيس الدولة ومعاونيه من الأجهزة المركزية عن مراقبة الموظفين والعاملين وشئون الأموال والمظالم وصور الفساد سواء من أعضاء الحكومة نفسها أو من بقية العاملين في الدولة، وذلك في المواد التالية:

المادة (٢١٧)

تقدم الهيئات المستقلة والأجهزة الرقابية، تقارير سنوية إلى كل من رئيس الجمهورية، ومجلس النواب، ورئيس مجلس الوزراء، فور صدورها. وعلى مجلس النواب أن ينظرها، ويتخذ الإجراء المناسب حيالها في مدة لا تُجَاوِزُ أربعةَ أشهر من تاريخ ورودها إليه، وتُنشر هذه التقارير على الرأي العام. وتبلغ الهيئات المستقلة والأجهزة الرقابية سلطات التحقيق المختصة بما تكتشفه من دلائل على ارتكاب مخالفات أو جرائم، وعليها أن تتخذ اللازم حيال تلك التقارير خلال مدة محددة، وذلك كله وفقًا لأحكام القانون.

المادة (٢١٨)

تلتزم الدولة بمكافحة الفساد، ويحدد القانون الهيئات والأجهزة الرقابية المختصة بذلك. وتلتزم الهيئات والأجهزة الرقابية المختصة بالتنسيق فيما بينها في مكافحة الفساد، وتعزيز قيم النزاهة والشفافية، ضماناً لحسن أداء الوظيفة العامة والحفاظ على المال العام، ووضع ومتابعة تنفيذ الإستراتيجية الوطنية لمكافحة الفساد بالمشاركة مع غيرها من الهيئات والأجهزة المعنية، وذلك على النحو الذي ينظمه القانون.

المادة (٢١٩)

يتولى الجهاز المركزي للمحاسبات الرقابة على أموال الدولة، والأشخاص الاعتبارية العامة، والجهات الأخرى التي يحددها القانون، ومراقبة تنفيذ الموازنة العامة للدولة والموازنات المستقلة، ومراجعة حساباتها الختامية».

وهكذا بتطبيق هذه المواد مع الالتزام بتعليمات الشريعة في مراقبة العمال والموظفين الإداريين، والنظر في مظالم الناس تجاههم ودعاويهم عليهم ومحاسبتهم على كل ذلك وفق القانون، وكذلك مكافأة المخلصين منهم وتقديرهم ماديًا ومعنويًا تصل الحالة العامة للدولة إلى ذروة الكمال والاستقرار والرخاء، ويأمن الناس على وطنهم ومصالحهم ومقدّراتهم، ويثقون في عدالة حاكمهم ورحمته وحكمته، فيفدونه بأنفسهم إن اقتضت الظروف ذلك، ويأتمرون بأمره بلا نزاع ولا شكاية، ويكونون عونًا له في كل نائبةٍ أو نازلة تنزل به أو بوطنهم.

الفصل السابع

الفتوى والعلاقات الدولية

المبحث الأول

أسس العلاقات الدولية في الإسلام

مما لا شك فيه أن العلاقات الدولية في الإسلام أساسها السلم وليس الحرب، فالحرب حالة طارئة لا يُلجأ إليها إلا في حال الضرورة، وممن ذهب إلى هذا القول الإمام الثوري والأوزاعي والكمال بن الهمام وابن تيمية وابن القيم، ومن المعاصرين: الشيخ وهبة الزحيلي ومحمد أبو زهرة، وغيرهم(١).

وإذ يقرر الإسلام أن السلم أصل من أصول العلاقات الإنسانية بين الدول لا يسمح للمسلمين أن يتدخلوا في شئون الدول إلا لحماية الحريات العامة، وعندما يستغيث بهم المظلومون أو يعتدى على المؤمنين بالإسلام دينًا فإنه يكون التدخل لمنع الفتنة في الدين؛ فالإسلام يحترم حق كل دولة في الوجود، وحقها في أن تكون سيدة نفسها، وحقها في الدفاع عن أراضيها وسيادتها، ولا فرق في ذلك بين دولة متقدمة وأخرى نامية(٢).

فالحرب في الإسلام لا يُلجأ إليها إلا عند الضرورة القصوى، والضرورة تقدر بقدرها، وإذا اقتضت الضرورة الحرب فلا بد من إعلانها وعدم أخذ الناس على غرة، فإذا قامت الحرب فلا يصح قتل الشيوخ ولا الأطفال ولا النساء، ولا المحارب إذا انهزم وأدبر، ولا من سقط مريضًا أو غريقًا أو أسيرًا.

والرأي الراجح أن القرآن لم يسمح للمسلمين بمقاتلة أعدائهم إلا بعد أن بدءوهم بالعدوان، وبعد أن تكرر منهم العدوان؛ فالإسلام لم يبح الحرب الهجومية، وإنما أباح الحرب الدفاعية؛ قال تعالى: {أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ} [الحج: ٣٩، ٤٠]، وقال: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} [البقرة: ١٩٠].

وحتى في ساحة القتال إذا توقف أحد جنود العدو عن القتال وطلب الصفح والأمان فإنه يمنح الأمان لقوله تعالى: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ} [التوبة: ٦]، ويستوي في ذلك ما إذا طلب الأمان فردًا أو جماعة.

(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية (ص٨١٥)، العلاقات الدولية في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة (ص٥٠)، دار الفكر العربي-القاهرة، ١٩٩٥م، آثار الحرب في الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي (ص١٣٦)، أحكام الحرب والسلام لإحسان الهندي (ص١١٩).

(٢) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة (ص٥٠).

وتدل نصوص السنة القولية والعملية كذلك على أن الأصل في العلاقات الدولية هو السلم، فيقول صلى الله عليه وسلم: «لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا»[١].

فهذا الحديث ينهى فيه النبي صلى الله عليه وسلم عن تمني الحرب، ويدل ذلك على أن الحرب أمر طارئ ولا يشرع للمسلم أن يتمناه إلا إذا قامت دواعيه، ولو كان الأصل في العلاقة مع الكفار الحرب لما نهى النبي تمنيها ولأباح رجائها وطلبها.

كما أن المتتبع لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم يجد أن كل المعارك والغزوات التي خاضها منذ غزوة بدر إلى فتح مكة وغزوة حنين بعدها سببها هو اعتداء المشركين والكفار على المسلمين أو تفكيرهم بذلك، ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه ابتدأ قتال المشركين في وقت من الأوقات دون سابق اعتداء منه[٢].

والعلاقات الدولية تقوم وترتكز على عدة أسس، نتناولها في هذا المبحث من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: العدل والمساواة والتسامح:

من الأسس التي تقوم عليها العلاقات الدولية العدل والمساواة والتسامح، وذلك على النحو التالي:

أولًا: العدل:

تقوم كل علاقة إنسانية في الإسلام على العدل، واعتبار الناس جميعًا سواء، وإن كان ثَمَّ تفاضلٌ فبالأعمال والجزاء عليها إن خيرًا فخير، وإن شرًا فشر.

ولا شك أن من دعائم السعادة التي يسعى إليها البشر أن يطمئن الناس كافة على حقوقهم، وأن يشعروا بالعدل موجودًا بينهم ومطبقًا فيهم، وليس أصعب على المرء من أن يجد نفسه مظلومًا ولا يجد من يرد له حقه، ولهذا أمر الإسلام بالعدل بين كل البشر دون تفرقة.

ولقد أمر تعالى عباده المؤمنين بالقسط -وهو العدل- مع القريب والبعيد والعدو والصديق، فلا يحابى بالعدل قريب أو صديق لمحبته، ولا يمنع العدل من بعيد أو عدو لبغضه، قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا} [المائدة: ٢]: «أي: لا يحملنكم بغض أقوام على ترك العدل؛ فإن العدل واجب على كل أحد، في كل أحد في كل حال. وقال

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٩٦٦)، ومسلم، رقم (١٧٤٢).

(٢) انظر: قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم لابن تيمية، تحقيق: الدكتور عبد العزيز بن عبد الله آل حمد (ص١٣٤)، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

بعض السلف: ما عاملت من عصى الله فيك بمثل أن تطيع الله فيه، والعدل به قامت السموات والأرض»[(١)].

ولقد أكد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ضرورة الالتزام بالعدل من خلال التحذير من ارتكاب الظلم نقيض العدل، فيقول: «اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة»[(٢)].

يقول الشيخ أبو زهرة: «وإذا كان لكل دين سمة يتسم بها فسمة الإسلام هي العدالة، وهي شعاره، وهي خاصته، والعدالة هي الميزان المستقيم الذي يحدد العلاقات بين الناس في حال السلم وحال الحرب، فهي القسطاس المستقيم الذي به توزع الحقوق وبه تحمى الحقوق، وبه ينتظم الوجود الإنساني»[(٣)].

ثانيًا: المساواة:

من المبادئ المهمة التي أتى بها الإسلام مبدأ المساواة بين بني البشر، دون تفرقة بسبب الجنس أو اللون أو الدين أو الوظيفة أو المادة، ولا فرق بين ذكر وأنثى أو أبيض أو أسود، أو مسلم أو غير مسلم، أو حاكم ومحكوم، أو رئيس أو مرؤوس أو غني أو فقير.

وتنهى آيات القرآن والأحاديث النبوية نهيًا صريحًا وقاطعًا عن أن يكون اختلاف الأجناس أو العناصر أو الألوان أو الألسنة مدعاة لأي تمييز بين طوائف البشر وتفضيل طائفة على أخرى استنادًا إلى أي من هذه المعايير، بل إن المصادر الأصولية للشريعة الإسلامية تشدد على حقيقة مهمة في هذا الخصوص، وهي أن يكون واقع الاختلاف المشار إليه بين طوائف البشر مدعاة لتحقيق الاتصال والتعارف والتآلف بين البشر جميعًا، والتعاون على إشباع حاجاتهم المتبادلة، وليس سبيلًا للتناكر أو التنافر أو التقاتل والتنازع، لا سيما وأن معيار التفاضل بين الناس محكوم بمدى ما يكونون عليه من الاستقامة على منهج الله تعالى وتزودهم بالتقوى والعمل الصالح، من ذلك قوله تعالى: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} [الحجرات: ١٣]، وقوله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ} [الحجرات: ١١]، وقوله تعالى في صدد النعي على اليهود والنصارى ادعاءهم الامتياز والتفاضل على الخلق ومقررًا دخولهم في الطبيعة البشرية التي خلقها الله من أصل واحد، ومن ثم خضوعهم للسنن والأحكام الإلهية النافذة في محاسبة الخلق: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ} [المائدة: ١٨].

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١٢/٢)، دار طيبة للنشر والتوزيع.

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٥٧٨).

(٣) العلاقات الدولية في الإسلام (ص٣٧).

وقد ثبت في السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[(١)].

أما الحق في المساواة بين الدول فلا بد منه منطقيًا؛ لأن انعدام المساواة يفقد الدولة سيادتها كاملة أو جزءًا منها لمصلحة سيادة دولة أخرى.

ثالثًا: التسامح:

لقد دعت الشريعة الغراء إلى التسامح مع الجميع؛ فقال تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [الممتحنة: ٨، ٩].

ويقول تعالى: {وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ} [آل عمران: ١٣٤]، ويقول أيضًا: {فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ} [البقرة: ١٠٩].

وقد طبَّق النبي صلى الله عليه وسلم مبدأ التسامح في علاقاته بالمشركين وغيرهم في معاهداته وفي حروبه؛ ففي المعاهدات تراه في صلح الحديبية، وهو الصلح الذي عقد بينه وبين المشركين عندما أراد أن يحج فمنعوه وأبوا أن يدخل البيت الحرام، وقد كان أساس هذا الصلح شططًا من جانب المشركين، وسماحة من جانب النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أصروا في صلحهم على أن يمنعوه من الحج في عامه هذا، فقبل هذا الشرط ومعه جيش يستطيع به أن يدك عليهم ديارهم، واشترطوا مع ذلك أن من يخرج من مكة مسلمًا ملتحقًا بالنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يُرد إليهم إن لم يكن ذلك برضا أهله، وأن من يخرج من عند محمد مرتدًا إلى مكة يقبلونه ولا يمنعونه، فقبل النبي السمح الكريم ذلك الشرط حتى ضج بعض المؤمنين من قبوله، ووقف عمر بن الخطاب يهز سيفه ويقول: «لماذا نرضى بالدنية في ديننا»، ولكنها الحكمة النبوية آثرت الصبر والسماحة وحقن الدماء، ولم يكن ذلك قبولًا للدنية ولكنه الهدي الإسلامي الذي حث على الصبر بدل القتل والقتال، والرفق بدل العنف، وتأجيل فيه رفق خير من تعجيل فيه عنف.

(١) أخرجه مسلم، رقم (٢٥٦٤).

وكذلك كان عليه الصلاة والسلام في كل حروبه يطيب القلوب بالصفح فبعد غزوة بني المصطلق يخرج من الأسر مائة بيت أراد المسلمون أن يسترقوهم، بأن تزوج جويرية بنت الحارث كبير هذه القبيلة، فأطلق كل مجاهد من في يده من الأسرى، وقالوا: كيف نسترق أصهار رسول الله، وما كان زواج النبي لشهوة يبتغيها لأنه كان يستطيع قضاءها بامتلاكها، وإنما هو الصفح في أجمل صوره.

فقد كان التسامح والصفح الجميل هو السياسة الإسلامية التي رسمتها النبوة في العلاقة بين الناس بعضهم مع بعض، وخصوصًا بين المسلمين وغيرهم، وهي السياسة المطلقة في حال السلم، والسياسة الشافية للقلوب المجروحة في أعقاب الحرب[(١)].

المطلب الثاني: الحرية الدينية والاعتراف بالاختلاف والتنوع:

أولًا: حرية العقيدة:

تقوم العلاقات الدولية في الإسلام على حرية العقيدة والدين، وعدم إكراه الغير على الدخول في الإسلام، ويؤكد حرية العقيدة والدين في الإسلام آيات عديدة في القرآن، منها قوله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ} [البقرة: ٢٥٦].

ويمكن القول بأن حرية الاعتقاد هي أوسع الحريات دائرة؛ لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده، وأمرها مختلف بين المسلم وغير المسلم. فهي عند الأول محدودة له بما جاء به الدين ممّا تتكون جامعة المسلمين بالاتفاق على أصوله، ولا تقبل من المسلم ردَّة؛ لأن المرتدَّ خارج من الملة ناقض للعهد، وهي عند المسلم فيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة ثابتة فله الخِيَرَة من أمره[(٢)].

ويمكننا القول بأن الإسلام يوجب احترام الأديان السماوية والبر والإقساط في الدين، وعلى هذا فليس الاختلاف في الدين -في شرع الإسلام- مما يوجب استباحة الحرمات، بل على العكس تمامًا فإن الإسلام يوجب احترام الأديان والعقائد السماوية والإيمان بها وبمن جاء من الرسل جميعًا، كما يوجب البر والإقساط إلى المخالف في الدين، حتى إذا اكتسب المواطنة في الدولة الإسلامية عن طريق العهد ثبتت له كافة حقوقها الثابتة للمسلم سواء بسواء؛ إذ لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ومنحه الحرية في العقيدة وإقامة شعائر عبادته، وله الخيرة أيضًا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية لصلتها بالعقيدة والدين ما لم يلجأ إلى القضاء الإسلامي بمحض اختياره[(٣)].

(١) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام (ص٢٧، ٢٨).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور (٦٩١/١)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-قطر.

(٣) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم للدكتور فتحي الدريني (ص٦٩، ٧٠)، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.

ثانيًا: الاعتراف بالاختلاف والتنوع:

يرسم الإسلام للمسلمين وسائل التعايش مع البشرية على اختلاف الدين والجنس واللغة واللون؛ لأن رب المسلمين هو رب العالمين فالجميع عباده خلقهم أممًا وشعوبًا وأفرادًا، وأراد لهم الاختلاف والتعددية فيقول تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ} [هود: ١١٨].

فالإسلام قد اعترف بالتعددية التي خلق الله الناس عليها في الأمم والمجتمعات، وهي تعددية شاملة ومتشعبة في الأديان والأجناس والألوان واللغات والهيئات والقوميات والطبقات الاجتماعية، تلك التعددية التي وعاها الإسلام وخلق الله الناس عليها منذ بدء الخليقة، وأوجد الحياة في هذا الكون على مقتضاها لحكمة أرادها ومشيئة قدَّرها[١].

إذن فالإسلام يفرض على أتباعه أن يقبلوا غير المسلمين ويتعايشوا معهم، ولا يعادوهم لمجرد الاختلاف في العقيدة بل للعداء، وعلى المسلم أن يتعاون مع غير المسلمين في أنحاء العالم قاطبة، على أساس الحفاظ على الهوية الإسلامية، وحفظ النظام واحترام قوانين غير المسلمين، وهو الأمر الذي بات ضروريًّا في ظل العولمة، وحصول العديد من أبناء المسلمين على الجنسيات الأجنبية والإقامة في ديارهم، واكتساب سبل الرزق في هذه البلدان[٢].

المطلب الثالث: الوحدة الإنسانية والكرامة الإنسانية والمحافظة على البيئة:

أولًا: الوحدة الإنسانية:

اعتبر الإسلام الناس جميعًا أمة واحدة، الإنسانية تجمعها، وإذا فرقت الأهواء فالأصل واحد، ولقد صرَّح القرآن الكريم بهذه الوحدة في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: ١]، فالآية الكريمة تصرح بأن الأصل واحد، فقد خلق الله الناس جميعًا من نفس واحدة، وخلق من هذه النفس زوجها، وتوالد الناسُ من هذين الأبوين الكريمين.

(١) انظر: العلاقات ذات العنصر الأجنبي للدكتور محمد الشحات الجندي (ص٢١)، الرحمة للطباعة-القاهرة.

(٢) انظر: التعايش السلمي في الشرع الإسلامي للدكتور محمد الشحات الجندي (ص٣)، بدون ناشر-القاهرة، ٢٠١٢م.

وذكر تعالى في آية أخرى أن اختلاف الناس شعوبًا وقبائل لم يكن ليتقاتلوا ويختلفوا وإنما ليتعارفوا ويتعاونوا، وذلك في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} [الحجرات: ١٣]، وإن هذا التعارف يجعل كل فريق ينتفع بخير ما عند الفريق الآخر، وتكون خيرات الأرض كلها لابن هذه الأرض وهو الإنسان؛ فلا يختص فريق بخير إقليمه ويحرم منه غيره، فإذا كانت الأرض مختلفة فيما تنتجه فالإنتاج كله للإنسانية كلها، ولا سبيل لذلك إلا بالتعاون والتعارف الإنساني؛ فالتفرقة الإقليمية لتستغل الأرض في كل أجزائها، وكلها للجميع.

وفي سبيل ذلك التعارف حث القرآن الكريم على السعي والضرب في الأرض طلبًا للرزق وطلبًا لهذا التعارف الإنساني، وليحصل أهل كل إقليم على ما عند الآخرين(١).

ثانيًا: الكرامة الإنسانية:

يكفل الإسلام كرامة الإنسان، سواء كان مسلمًا أو غير مسلم، وسواء في وقت السلم أو في وقت الحرب، وسواء كان النزاع المسلح داخليًّا أم دوليًّا، ويدل لذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} [الإسراء: ٧٠]. ويستفاد من الآية الكريمة أن لفظ (بني آدم) عام يشمل كل ما هو كائن إنساني دون تمييز أو تخصيص، ومن ثم فهو يشمل المسلم وغير المسلم.

فهذا التكريم ليس خاصًّا بعنصر دون عنصر، ولا بجنس دون جنس، بل الجميع سواء في حق التكريم، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»(٢).

وبذلك نجد سبق الإسلام للمواثيق والمعاهدات الدولية في تقرير الكرامة الإنسانية، حيث اهتمت المواثيق الدولية بالتأكيد على أهمية الحق في الكرامة، فنصّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة لسنة ١٩٤٨ في المادة (٤) على أنه «لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده، ويُحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما».

كما ينص في مادته الخامسة على أنه «لا يعرَّض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطَّة بالكرامة».

(١) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام (ص٢١، ٢٢).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢٣٤٨٩)، والبيهقي في «الشعب»، رقم (٤٧٧٤)، واللفظ له.

وكذلك تنص المادة (٧) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة ١٩٦٦ على أنه «لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية أو الحاطة بالكرامة».

وينص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام ١٩٨١ في مادته الخامسة على أنه «لكل فرد الحق في احترام كرامته والاعتراف بشخصيته القانونية، وحظر كافة أشكال استغلاله وامتهانه واستعباده خاصة الاسترقاق والتعذيب بكافة أنواعه والعقوبات والمعاملة الوحشية أو اللا إنسانية أو المذلة».

وأيضًا ينص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في ديباجته على «أن الدول الأطراف في هذا العهد، إذ ترى أن الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل وفقًا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة أساس الحرية والعدل والسلام في العالم».

وقد نصت المادة (١٧) من اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب سنة ١٩٤٩م على أنه «لا يجوز ممارسة أي تعذيب بدني أو معنوي أو أي إكراه على أسرى الحرب لاستخلاص معلومات منهم من أي نوع، ولا يجوز تهديد أسرى الحرب الذين يرفضون الإجابة أو سبهم أو تعريضهم لأي إزعاج أو إجحاف».

ثالثًا: المحافظة على البيئة:

يتمتع الإسلام بنظرة أعمق وأوسع للبيئة، حيث طالب أن يتعامل المسلم مع البيئة من منطلق أنها ملكية عامة يجب المحافظة عليها حتى يستمر الوجود؛ فقد قال تعالى: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} [الأعراف: ٥٦]، وقال تعالى: {وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ} [القصص: ٧٧].

ولقد وضح الإسلام أن البيئة لم تخلق عبثًا بل خلق كل شيء فيها بمقدار محدد وصفات معينة مما يكفل لها القدرة على توفير سبل الحياة الملائمة للإنسان وغيره من الكائنات الحية الأخرى التي تشاركه الحياة على الأرض، وما أجمل القرآن الكريم عندما يلخص حكمة الاتزان في البيئة بقوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩]، {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا} [الفرقان: ٢]؛ فالله سبحانه خلق البيئة متوازنة في مكوناتها، وأرشد الإنسان في ذلك وأمره أن يحرص على ألا يعتدي على البيئة؛ لأن في ذلك إخلالًا بنظامها واتزانها، وأن في هذا التعدي إضرارًا بها وبالنفس.

ولقد شغل موضوع حماية البيئة حيزًا كبيرًا من اهتمام المنظمات الدولية نتيجة للأخطار التي أحاطت بالبيئة الدولية، فقد أدرك المجتمع الدولي مدى الخطورة الكامنة فيما تتعرض له البيئة من أشكال الانتهاك والتلوث، ومن ثم كان التحرك على مستوى التنظيم الدولي من خلال تفعيل دور المنظمات الدولية في ملاحقة الأضرار التي تحدق بالبيئة على نحو منظم في سبيل الوصول إلى بيئة دولية خالية من التلوث وصالحة للعيش فيها بسلام واطمئنان، وقد تجلت باكورة هذه الجهود الدولية في دعوة منظمة الأمم المتحدة إلى عقد مؤتمر دولي في «أستوكهولم» عام ١٩٧٢م، وقد انتهى هذا المؤتمر بإصدار إعلان اشتمل على ستة وعشرين مبدأ وعدد من التوصيات شكلت في مجملها خطة عمل تتعلق بحماية وتحسين البيئة العالمية.

ولقد تمثلت أهداف مؤتمر «أستوكهولم» في تنبيه الشعوب والحكومات إلى أن الأنشطة الإنسانية تهدد بالأضرار الطبيعية وتخلق مخاطر جسيمة تمس الحياة البشرية.

وقد أكدت مبادئ هذا المؤتمر على أن الدول مسئولة عن كفالة ألا تؤدي الأنشطة التي تدخل في اختصاصها أو تخضع لرقابتها إلى الإضرار ببيئة الدول الأخرى أو بيئة المناطق فيما وراء حدود الاختصاص الوطني، ولا يعفيها من ذلك تمسكها بحقها في السيادة على إقليمها، وذلك الحق تطور مفهومه الضيق ليتمشى مع تطورات عصر البيئة، وقد تبنت هذا الإعلان مائة وثلاث عشرة دولة[(١)].

وعقدت بعد حوالي عشرين عامًا قمة الأرض في مدينة ريو دي جانيرو في البرازيل سنة ١٩٩٢م تحت عنوان البيئة والتنمية، وقد تضمن هذا المؤتمر النص على حق الدول في استثمار مواردها الذاتية، وإن كان هذا الاستثمار لا ينبغي أن يسيء إلى بيئة الدول الأخرى أو المناطق الواقعة فيما وراء حدود سيادتها الإقليمية، كما نص المبدأ الرابع عشر من أعمال هذا المؤتمر على أنه لا يحق لأي دولة أن تصدر إلى أي دولة أخرى أية نشاطات أو مواد تسبب تدهورًا خطيرًا في البيئة أو تضر بصحة الإنسان، كما نص المبدأ السادس عشر من أعمال المؤتمر على الالتزام الدولي بالمحافظة على البيئة، وكذلك النص على مبدأ المسئولية الدولية، حيث تضمن المبدأ أنه على مسبب التلوث أن يتحمل الأعباء المالية المترتبة على المستوى الدولي[(٢)].

ولعل مؤتمر «جوهانسبرج» عام ٢٠٠٢م يعد أهم المؤتمرات الدولية المتعلقة بشئون البيئة، فقد حضره ما لا يقل عن خمسة وستين ألف مشارك يمثلون ١٨٥ دولة، كما حضره أكثر من مائة من رؤساء الحكومات فضلًا عن حضور ممثلين لبعض الشركات الكبرى عابرة القارات التي تتهم بأنها

(١) انظر: حماية البيئة في ضوء أحكام القانون الدولي الإنساني للدكتور هشام بشير (ص٣٤، ٣٥)، المركز القومي للإصدارات القانونية-القاهرة.

(٢) التشريع الدولي لحماية البيئة لعلي عدنان الفيل (ص٩)، دار الحامد للنشر والتوزيع-عمان-الأردن.

تسهم في تلويث البيئة بما تلقيه من مخلفات ونفايات وما ينبعث عنها من غازات تزيد من تفاقم مشكلة الانحباس الحراري الذي يهدد فرصة استمرار الحياة على الأرض في المستقبل[١].

وآخر هذه المؤتمرات العالمية الخاصة بشئون البيئة: قمة الأمم المتحدة للمناخ Cop٢٧، وهي قمة سنوية تحضرها ١٩٧ دولة من أجل مناقشة تغير المناخ، وما تفعله هذه البلدان، لمواجهة هذه المشكلة ومعالجتها.

ويعد هذا المؤتمر جزءًا من اتفاقية الأمم المتحدة الإطارية بشأن التغير المناخي، وهي معاهدة دولية وقعتها معظم دول العالم بهدف الحد من تأثير النشاط البشري على المناخ.

وهذا المؤتمر هو السابع والعشرون منذ دخول الاتفاقية حيز التنفيذ في ٢١ مارس ١٩٩٤م، وقد عُقد المؤتمر في مدينة شرم الشيخ، في الفترة بين ٦ نوفمبر، و١٨ نوفمبر سنة ٢٠٢٢م.

(١) انظر: حماية البيئة في ضوء أحكام القانون الدولي الإنساني (ص٣٧).

المبحث الثاني

تقسيم العالم عند الفقهاء القدامى والنظرة المعاصرة له

المطلب الأول: تقسيم العالم عند الفقهاء القدامى:

درج أكثر الفقهاء القدامى في تقرير مسائل فقه الجهاد على تقسيم البلاد إلى قسمين:

القسم الأول: دار الإسلام، وهي البلاد التي تسود فيها أحكام الإسلام وشعائره، ويأمن فيها المسلمون بمنعة وسلطان لهم، وشعب دار الإسلام هم المسلمون وأهل الذمة، وهم الذين رضوا بالإقامة في دار الإسلام والتزام أحكام الإسلام مع البقاء على ديانتهم، ويُمكن أن يكون في دار الإسلام أجانب مثل المستأمنين، وهم الذين دخلوا دار الإسلام بأمان مؤقَّت دون السنة، والمعاهدين، وهم على رأي جمهور الفقهاء سكان دار العهد الذين سالموا المسلمين وتصالحوا معهم، فهم من أهل دار الإسلام على رأي أكثر الفقهاء.

القسم الثاني: دار الحرب، وهي البلاد التي تكون فيها السلطة لغير المسلمين ولا تُطبَّق فيها أحكام الإسلام الدينية والسياسية ولم يكن بين أهلها وبين المسلمين عهد أو صلح، هذا رأي جمهور العلماء، وإن اختار الإمام أبو حنيفة أنه لا تصير الدار دار حرب إلا ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي من رعايا المسلمين.

يقول الإمام الكاساني: «إنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام، والنار دار البوار؛ لوجود السلامة في الجنة، والبوار في النار، وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهر أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحَّت الإضافة، ولهذا صارت الدار دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها»[١].

وقال الإمام ابن القيم: «قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام، وإن لاصقها، فهذه الطائف قريبة إلى مكة جدًّا ولم تصر دار إسلام بفتح مكة، وكذلك الساحل»[٢].

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني (٧/ ١٣٠، ١٣١).

(٢) أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية (٢/ ٧٢٨)، رمادي للنشر-الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

ونظرًا لتجاهل معظم الفقهاء الأوائل الذين قسموا البلاد إلى دار إسلام ودار حرب السوابق الشرعية الناتجة عن المعاهدات والاتفاقيات التي أبرمها النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده مع جماعات مختلفة من الشعوب الكافرة، منحت تلك المعاهدات للكفار شرعية الحكم في أراضيهم دون الدخول في رعاية الإسلام بل دون دفع الجزية للمسلمين أحيانًا مقابل الاعتراف بهم وحصولهم على الشرعية القانونية والسياسية من المسلمين، التي من شأنها أن تمنحهم الحق في إدارة شئون أراضيهم وشعوبهم. وهذه السوابق هي التي جعلت الإمام الشافعي يضيف مصطلحًا جديدًا ذا مفهوم سياسي ثالث، وهو دار العهد[١].

وقد علل الشافعي -رحمه الله- ذلك بأن المسلمين قد عقدوا عهودًا إلى أجل غير مسمى مع أقوام وجماعات معينة، وهي عهود لا يمكن إلغاؤها بحال، وهكذا يكون هؤلاء قد خرجوا من دائرة الحرب مع المسلمين من جهة، ولكنهم من جهة أخرى لم يدخلوا في دار الإسلام؛ لأن المسلمين سمحوا لهذه الجماعات المعينة بالاحتفاظ بقوانينهم وكياناتهم دون الدخول تحت رعاية الشريعة الإسلامية، وبناءً على ذلك فإنهم ينتمون إلى دار ثالثة لها قوانين خاصة تحكمها.

وعلى ذلك فإن «دار العهد» هي التي لم يفتحها المسلمون بالقوة، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على أداء بعض المال للمسلمين، وهذه الدار قد دخل أهلها في عقد المسلمين وعهدهم على أن تحتفظ بما فيها من شريعة وأحكام.

ومجمل القول في تحرير مناط الحكم على الدار منوط بغلبة الأحكام، المتمثلة في قوة هيمنة الأحكام الشرعية والسلطة السياسية على تلك الجهة.

فمقتضى دار الإسلام أن الأصل في الناس فيها الإسلام، وتطبيق أحكام الشريعة واجب على الحاكم والمحكوم، وسريان أحكام الشريعة جارٍ على المسلم، وخضوع المقيمين في دار الإسلام من غير المسلمين لقوانين الشريعة الإسلامية لازم مع مراعاة خصوصيات الديانات.

ومقتضى دار الحرب: أن الأصل فيها الكفر، وأحكامها ودستورها وقوانينها وضعية، وقوانينها لازمة لمن ارتضى الإقامة فيها مع مراعاة خصوصيات الديانات، وعدم وجوب تطبيق الشريعة فيها لفقدان ولاية سلطان الإسلام عليها.

(١) انظر: الأم للشافعي (١٠٣/٤)، دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

المطلب الثاني: أسس واعتبارات تقسيم العالم عند الفقهاء القدامى:

ذكرنا أن الفقهاء القدامى منهم من يقسم العالم إلى دارين: دار إسلام ودار حرب، ومنهم من يضيف دارًا ثالثة مستقلة، وهي دار العهد، وهذا التقسيم الذي لجأ إليه الفقهاء هو تقسيم مبني على مجموعة من الأسس والاعتبارات، نوجزها فيما يلي:

أولًا: الهجرة:

فقد استند الفقهاء إلى أمر الشرع بالهجرة، وتحديدًا الهجرة من مكة إلى المدينة على تقسيم العالم إلى دارين دار إسلام ودار كفر وحرب، ومن هذه الآيات قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [النساء: ٩٧].

قال الضحاك: نزلت في ناس من المنافقين، تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، وخرجوا مع المشركين يوم بدر، فأصيبوا فيمن أصيب فنزلت هذه الآية الكريمة عامة في كل من أقام بين ظهراني المشركين وهو قادر على الهجرة، وليس متمكنًا من إقامة الدين، فهو ظالم لنفسه مرتكب حرامًا بالإجماع[(١)].

وكذلك استدلوا بما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين». قالوا: يا رسول الله لم؟ قال: «لا تَراءَى ناراهما»[(٢)].

وقد عدَّ كثير من العلماء هذا الحديث أصلًا في وجوب الهجرة من ديار المشركين إلى ديار الإسلام، حتى إن بعض علماء الشافعية أفادوا أنه تجب الهجرة على من أسلم عند المشركين وهو متمكن من إقامة دينه وإظهاره. وعللوا ذلك بعدم تكثير سوادهم[(٣)].

ثانيًا: الجهاد:

كان أول ظهور لمصطلح دار الإسلام ودار الحرب بالمعنى الاصطلاحي عند فقهاء الحنفية في القرن الثاني الهجري، وعند النظر والتمعن في ظروف هذا العصر وأحواله نجد أن العالم قد انقسم إلى فسطاطين عظيمين: فسطاط الإسلام وأهله وفسطاط الكفر وأهله، لذلك أطلق الفقهاء

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣٨٩/٢).

(٢) أخرجه أبو داود، رقم (٢٦٤٥).

(٣) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب لزكريا الأنصاري (٢٠٤/٤)، دار الكتاب الإسلامي.

على دار الكفر مسمى دار الحرب ليس بالضرورة لأن الحرب كانت قائمة فعلًا بين ديار الكفر كلها ودار الإسلام؛ بل لأن ديار الكفر كان يُتوقع منها الاعتداء في أي وقت؛ لأن معظم هذه البلاد لم يكن يربطها مع دولة الإسلام معاهدات، إضافة إلى أنها كانت تتوجس خيفة من سرعة انتشار الإسلام التي استطاعت اكتساح مناطق شاسعة من العالم في وقت وجيز، ومما يعزز فكرة أن الجهاد بالمصطلح الشرعي كان محورًا أساسيًّا في تقسيم العالم عند الفقهاء أننا نجد أن فقهاء الحنفية والمالكية وبعض الشافعية[١] رأوا أن دار العهد تُعد جزءًا من دار الإسلام، وما ذاك إلا لأنه أمن جانبهم وتوقفت حالة الجهاد والقتال بيننا وبينهم، وان كان ذلك بشكل مؤقت؛ فعلى هذا فإن الجهاد وحالة الحرب بين المسلمين والكفار كان له دور كبير في توجه الفقهاء قديمًا نحو هذا التقسيم.

ثالثًا: تحكيم الشريعة:

يُعد تحكيم الشريعة أحد الأسس والاعتبارات لتقسيم العالم إلى دارين؛ فالدار التي تحكم بالشريعة الإسلامية هي دار إسلام، والدار التي تحكم بغيرها هي دار الحرب.

وفي هذا يقول الإمام الكاساني: «إنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام، والنار دار البوار؛ لوجود السلامة في الجنة، والبوار في النار وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهر أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحَّت الإضافة، ولهذا صارت الدار دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها»[٢].

لذلك عدَّ كثير من العلماء مكة قبل الفتح دار حرب لأنها كانت تحت حكم الكفار وغلبتهم، ولما ظهر عليها المسلمون وفتحوها تحولت دار إسلام لظهور أحكام الشريعة فيها. قال الإمام ابن القيم: «دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام، وإن لاصقها، فهذه الطائف قريبة إلى مكة جدًّا ولم تصر دار إسلام بفتح مكة»[٣].

(١) انظر: شرح السير الكبير للسرخسي (٦/٤٥)، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، المدونة للإمام مالك (١/٣٣٨)، دار الكتب العلمية-بيروت، روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي (٥/٤٣٣)، المكتب الإسلامي-بيروت، دمشق، عمان.

(٢) بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠، ١٣١).

(٣) أحكام أهل الذمة (٢/٧٢٨).

رابعًا: إقامة شعائر الدين:

إن إقامة شعائر الدين أكثر ما ظهر كأساس استند إليه الفقهاء لتقسيم العالم إلى دارين عند فقهاء المالكية والشافعية[(١)]؛ إذ إن كثيرًا منهم اعتبره هو الفيصل الأساسي في اعتبار الدار دار حرب أو دار إسلام؛ فالدار التي يستطيع المسلم فيها إقامة دينه بكل حرية وأمن تعتبر دار إسلام، والدار التي لا يستطيع المسلم بها إظهار شعائر دينه تعتبر دار كفر وحرب. وقد ورد في السنة من حديث أنس بن مالك رضي االله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغير إذا طلع الفجر، وكان يستمع الأذان، فإن سمع أذانًا أمسك وإلا أغار»[(٢)]، والأذان هو من أكبر شعائر الإسلام، فكأن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر كل بلد تظهر فيه شعائر الإسلام دار إسلام دون أن يسأل عن حال أغلب سكانه فما دام المسلم في هذا البلد أو القرية قد أخذ حريته في إظهار شعائره ولم يمنع من ذلك فداره دار إسلام. وفي هذا يقول ابن شهاب الرملي: «من قدر على الامتناع والاعتزال في دار الكفر، ولم يرج نصرة المسلمين بالهجرة كان مقامه واجبًا، لأن محله دار إسلام، فلو هاجر لصار دار حرب»[(٣)].

فحاصل كلام الرملي أن المسلم متى كان قادرًا على إقامة شعائر دينه حتى ولو كان ذلك في بلاد الكفار فإن داره دار إسلام لا تجب عليه مفارقته؛ لأنه إن تركه سيطر عليه الكفار تحول إلى دار حرب.

المطلب الثالث: النظرة المعاصرة لتقسيم الفقهاء للعالم:

إذا كان الفقهاء قد وضعوا هذا التقسيم لمقاصد يحققون من خلالها مصالح خاصة بكيان البلاد الإسلامية ومصالح رعاياها من المسلمين وغيرهم، فإن الجماعات المتطرفة وخوارج العصر يرمون من خلال استخدام هذه المصطلحات إلى تحقيق ما يتشهُّون من الدِّماء، بالإضافة إلى قصرهم المصطلح على غلبة الأحكام.

ومن المعروف اختلافهم مع أهل السُّنَّة والجماعة في مفهومي الإسلام والكفر، فوضعوا فيهما من الشروط ورتبوا عليهما من أحكام لم يقل به جمهور المسلمين، ولذا فإن البلاد الَّتي يرى المتشدِّدون استحقاقها وصف الإسلام هي (دار الإسلام)، والبلاد التي يرونها تستحق وصف الكفر هي (دار الكفر)، وهم على ذلك يرون بلاد الإسلام دار كفر وردَّة، هذا ما أشار إليه سيد قطب في معالمه فيقول:

(١) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٨٨/٢)، دار الفكر، المجموع للنووي (٢٦٤/١٩)، دار الفكر.

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٩٤٣)، ومسلم، رقم (٣٨٢).

(٣) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشهاب الدين الرملي (٨٢/٨)، دار الفكر-بيروت.

«وجود الأمَّة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة، فالأمَّة المسلمة ليست أرضًا كان يعيش فيها الإسلام. وليست قومًا كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي، إنما الأمَّة المسلمة جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمَّة- بهذه المواصفات! قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعًا.

ولا بد من إعادة وجود هذه الأمَّة لكي يؤدي الإسلام دوره المرتقب في قيادة البشريَّة مرة أخرى.

لا بد من بعث لتلك الأمَّة التي واراها ركام الأجيال وركام التَّصوُّرات، وركام الأوضاع، وركام الأنظمة، التي لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامي، وإن كانت ما تزال تزعم أنَّها قائمة فيما يسمَّى العالم الإسلامي»[1].

والواقع أن تقسيم المجتمع إلى دار كفر ودار إسلام أصبح لا مبرر لوجوده في ظل العلاقات والمواثيق الدولية الحديثة.

فعلاقة المجتمعات المسلمة مع المجتمعات الأخرى قائمة على التعارف والتعاون، ورعاية مبدأ العلاقات الدولية والمشتركات الإنسانية بعيدًا عن الصراع أو الصدام؛ تطبيقًا لقول الحق تبارك وتعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} [الحجرات: ١٣]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «اللهم ربَّنا وربَّ كل شيء، أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة»[2].

ويمكن الاستفادة من هذا الاختلاف حول مفهوم دار الإسلام ودار الحرب بمعانيه الإيجابية من حيث تطوير مفهوم المواطنة وتسهيل عملية التعايش، وتوطين فقه المسالمة بين المختلفين في الدين والدارين.

وفي الحقيقة إن المعايير والمستندات التي سار عليها العلماء القدامى في تقسيمهم للعالم هي في الغالب اجتهادات وإجابات مبنية على ظروفهم وزمانهم، أو هي صيغ تطبيقية تأريخية لبعض النصوص الشرعية تبعًا لما فيه مصلحة أو مفسدة، وتبعًا لما عليه العرف أو السلوك الذي كان جاريًا بين مختلف الدول والشعوب والجماعات ولا تستند إلى نصوص قطعية.

---

(١) معالم في الطريق (ص ٥، ٦) سيد قطب، دار الشروق، الطبعة السادسة، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

(٢) أخرجه أبو داود، رقم (١٥٠٨).

فمثلًا لو نظرنا تاريخيًّا إلى تقسيمهم للعالم نرى أنه في بداية ظهور الإسلام كان السائد في هذا المجال هو التقسيم الثنائي -دار الإسلام ودار الكفر- وبعد أن كثرت الفتوحات وامتدت السلطة الإسلامية ظهر نوع آخر من الديار على ألسنة الفقهاء وكتبهم، وهو دار العهد، حيث كانوا يطلقونها على الدول التي بينهم وبين المسلمين عهد أو صلح، ثم بعد أن ظهر بعض البغاة والمرتدين والخوارج عن الدين اصطلح بعض الكلمات الأخرى في هذا المجال كدار البغي ودار الردة، ثم بعد أن تكالب بعض الأعداء على بعض الديار الإسلامية وأظهروا فيها أحكامهم مع بقاء المسلمين فيها نرى بعض العلماء يتكلمون على واقع هذه الديار كأمثال ابن تيمية وينشئ نوعًا آخر يسميها «الدار المركَّب»، وهكذا؛ فالمسألة في متسع والنصوص في تقسيم المعمورة الأرضية غير قطعية، ولذا تصدى الفقهاء المعاصرون لدراسة واقعهم الذي يعيشون فيه اليوم أيضًا ليحكموا عليه بما يلائم روح الشريعة لكي يعرف المسلمون واجباتهم التي تترتب على تقسيم ديارهم، ويعلموا ما يتغير بسبب هذا التقسيم من الأحكام[١].

وقد رفض كثير من العلماء المعاصرين تقسيم الفقهاء القدامى للعالم في زمننا الراهن، منهم: الدكتور وهبة الزحيلي وعبد االله بن بيه، وغيرهم[٢].

ولقد استند هؤلاء العلماء على مجموعة من الأدلة، وهي:

١-أن هذا التقسيم هو تقسيم اجتهادي؛ إذ إنه لم يرد لا في القرآن ولا في السنة دليل صريح يدل عليه، وكل النصوص الشرعية التي استند إليها المؤيدون لهذا التقسيم هي أدلة ظنية في دلالتها، ولا يمكن الاعتماد عليها في هذا التقسيم بشكل كامل؛ لأن هذه النصوص كلها عالجت ظرفًا معينًا وحالة كانت فيها حالة الحرب معلنة من قِبَل الكفار على المسلمين. وإنما لجأ إليه العلماء قديمًا لسببين:

الأول: حاجة الأمة في بداية عهدها إلى بناء دولة قوية تكون أساسًا ونواة صلبة لنشر الدعوة بين الناس، وحفاظًا على الكيان السياسي للأمة في بدء تكوينه في الجزيرة العربية؛ لذلك فقد أمر النبي صلى االله عليه وسلم في بداية الأمر المسلمين من أهل مكة والأعراب في أنحاء الجزيرة العربية بالهجرة إلى المدينة للمساعدة في تقوية شوكة الدولة الناشئة فيها، ولتكوين قوة عسكرية لحمايتها من المخاطر التي كانت تهددها.

(١) حق اللجوء في الشريعة الإسلامية من بلاد الإسلام إلى بلاد غير المسلمين ومن بلاد غير المسلمين إلى بلاد الإسلام، لحسين محمد إبراهيم البشدري (ص١٧، ١٨)، دار الكتب العلمية.

(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي (ص١٩٤)، التقسيمات الفقهية للعالم وأسباب نشوئها، مع الدكتور عبد الله بن بيه، برنامج الشريعة والحياة، موقع الجزيرة نت.

الثاني: أن عصر التأصيل الفقهي الذي وضع فيه العلماء قواعد الفقه وأصوله بالشكل المعروف الآن كانت الحرب فيه أبرز معلم بين المسلمين وأعدائهم؛ لذلك فقد تأثر الفقهاء بالواقع الذي عايشوه[١].

٢-أن حكم الهجرة من بلد إلى آخر انتهى بفتح النبي صلى االله عليه وسلم مكة، وبقوله صلى االله عليه وسلم: «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية»[٢]؛ لأن الأسباب التي دعت المسلمين للهجرة والتي تتمثل في تقوية شوكة الدولة المسلمة الناشئة في المدينة وتسلط الكفار على المؤمنين فيها قد انتهت وانتفت. وهذا يدل على أن استدلال الفقهاء القدامى بالأمر بالهجرة على تقسيم العالم إلى دارين هو اجتهاد لا يسلم من المعارضة وليس أمرًا توقيفيًّا محضًا كما ذهبوا.

٣-اختلاف العلماء قديمًا في تقسيم العالم إلى دارين أو ثلاثة دور، واختلافهم على الأسس والضوابط التي تجعل الدار دار إسلام أو حرب يدل على أن التقسيم اجتهادي لا توقيفي؛ فلو كانت المسألة توقيفية دلت عليها النصوص الشرعية دلالة واضحة لما حصل خلاف فيها بين العلماء.

٤-ما ذهب إليه كثير من علماء المسلمين سلفًا وخلفا من أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم لا الحرب -كما دلت عليه النصوص الشرعية الكثيرة- يتناقض بشكل واضح مع إطلاق لفظة دار الحرب على كل بلد لا يسكنها المسلمون ولا يطبق فيها الإسلام، مع ما تحمله هذه الكلمة من معاني القتل والتدمير التي تتنافي مع رسالة الإسلام، والتي تتمثل في تحقيق الأمن الدنيوي والأخروي لجميع البشر، ولا يتعارض هذا مع ما تواترت عليه كتب الفقه قديمًا من إطلاق هذه اللفظة على كل دار مخالفة لأن أهل هذه الديار كانوا يناصبون المسلمين العداء ويمنعونهم من نشر الدعوة في بلادهم.

المطلب الرابع: أسباب ومبررات إعادة تقسيم العالم:

هناك عدة أسباب ومبررات تقضي بإعادة تقسيم العالم، وعدم اعتماد تقسيم الفقهاء القدامى، نوجزها فيما يأتي:

السبب الأول: تغير وصف التبعية للدول:

حيث إن تبعية الفرد لدولة معينة وانتماءه لها كان محصورًا في السابق على أسس معينة كالعرق

(١) انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي (ص١٩٢).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٧٨٣)، ومسلم، رقم (١٣٥٣).

أو الدين أو كليهما معًا؛ فمثلًا دولة الفرس دولة دينية قومية لا تعترف إلا بالفارسي المجوسي، أما من كان يترك المجوسية ويتحول لدين آخر فإنه تُسلب منه حقوقه الوطنية ويُستباح دمه وماله وعرضه؛ لذلك نري سلمان الفارسي لما فكر في اعتناق دين النصارى قُيد بالسلاسل والأغلال، ولما اعتنقه فعلًا فرَّ هاربًا إلى بلاد الشام، وكذلك مصر الفرعونية فقد كانت دولة قومية بامتياز من يتمتع بالحقوق الكاملة فيها هو القبطي المصري. أما القوميات الأخرى التي كانت تقيم في هذه البلاد مثل بني إسرائيل فقد كانوا مجردين من كافة الحقوق مستضعفين في الأرض كما أخبر االله عز وجل عنهم، وكذا بلاد الرومان بلاد قومية دينية كان للمواطن الأوروبي الأبيض النصراني جميع الحقوق والامتيازات، أما النصراني من غير الرومان فكان ناقص الحقوق وأما غير النصارى والرومان فكانوا مسلوبي الحقوق كاملة مستباحة دمائهم وأعراضهم وأموالهم(١).

أما في دولة الإسلام فلا يكون المرء تابعًا لها وأحد رعاياها إلا في حالتين فقط:

١-إن كان مسلمًا، سواء كان من سكان الإقليم الذي تسيطر عليه الدولة المسلمة أو من إقليم آخر هاجر منه.

٢-أهل الذمة وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم االله ورسوله إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم االله ورسوله(٢).

أما في هذا العصر فقد أصبحت تبعية الفرد لدولة معينة لا ترتبط بأساس موحد كالدين أو العرق أو اللون بل أصبحت تتعلق بالحصول على جنسية هذا البلد وقد تثبت الجنسية للشخص منذ ميلاده، وهذه تسمى الجنسية الأصلية وقد تثبت له بعد ميلاده، وهذه هي الجنسية المكتسبة.

أما الأسس التي تضعها الدولة لاكتساب الجنسية بعد الولادة فهي:

١-تثبيت الصلة بين الفرد ومحل ميلاده أو الجنسية التي تثبت بحكم القانون بأن يولد في دولة ولا يكتسب جنسيتها بمجرد الميلاد ثم يستقر هذا المولود على إقليم هذه الدولة ويقيم فيها فينص القانون على اكتساب هذا الشخص جنسية تلك الدولة عند بلوغه السن المعينة التي هي في الغالب سن الرشد دون أثر رجعي على وقت الميلاد، ويطلق الشراح على كسب الجنسية في هذه الحالة عبارة كسب الجنسية بحكم القانون أو الجنسية القانونية.

(١) تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر لعبد الباسط محمود حلمي عابد (ص٧٧)، رسالة ماجستير، بالجامعة الإسلامية بغزة-كلية الشريعة والقانون، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

(٢) السابق نفسه.

٢-التجنس، وذلك بأن يطلب الفرد من دولة معينة إعطاءه جنسيتها فتوافق الدولة على طلبه إذا استوفى الشروط المقررة في قانون تلك الدولة.

٣-الزواج؛ فكثير من دول العالم تمنح الزوج أو الزوجة جنسية الآخر بمجرد توثيقهما لعقد الزواج.

٤-تغير السيادة أو الضم: ومعنى هذا أن أي جزء من إقليم دولة يضم إلى دولة أخرى فيكتسب سكان الإقليم المضموم جنسية الدولة الضامة[١].

فهذا يدل على أن كثيرًا من دول العالم لم تعد قائمة على أساس الدين أو العرق أو اللون الذي بني عليه تقسيم العالم عند القدامى، والواقع يشهد على ذلك؛ فنري في بعض بلاد أوروبا على سبيل المثال ملايين المسلمين مقيمين فيها يحملون جنسيتها ويتمتعون بكافة الحقوق التي يكفلها القانون كما نري كذلك فيها وهي موطن الإنسان الأبيض الأشقر ملايين الأفارقة والهنود الذين يتمتعون كذلك بكافة الحقوق مع حملهم لجنسية هذه الدول، بل لقد وصل بعض المسلمين فيها إلى مناصب رفيعة كرئيس بلدية أو عضو في البرلمان أو وزير؛ فهذا كله يجعلنا نتوقف ونراجع أنفسنا في إطلاق لفظ دار الحرب على هذه البلاد، ويسوغ إعادة النظر في تقسيم العالم بناء على هذا المعطى الجديد حيث إن هذا الواقع خالف ما كان عليه الحال قديمًا[٢].

السبب الثاني: القانون الدولي والمعاهدات الدولية:

قد سبق فيما تقدم ترجيح أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي السلم، وأن الحرب لا تشرع إلا في حالة الاعتداء على الدولة المسلمة أو محاولة صد المسلمين عن دينهم، أو الوقوف في وجه الدعوة ومنع تمددها؛ فالحرب في هذه الحالات تكون ضرورة لصد العدوان والوقوف في وجه الظلم، وهذه الأسباب عينها هي التي دفعت المسلمين الأوائل لحمل السيف والقتال.

ولقد تأثر الفقهاء بهذا الواقع الذي عايشوه والذي اشتعلت فيه نيران الحروب بين المسلمين الطامحين إلى نشر النور والعدل في كافة أرجاء المعمورة وبين قوى الظلم والظلام التي كانت تحاول حجب هذا الحق عن عموم الناس وقسموا العالم على قسمين دار إسلام ودار حرب، وقليل منهم من أضاف قسمًا ثالثًا، وهو دار العهد كما سبق بيانه، لكن في هذا العصر دخلت معظم دول العالم في معاهدات دولية مشتركة أخذت صفة القانون الدولي حيث وضع على أساس حفظ الحقوق والحريات والكرامة لجميع بني البشر وجلب المصالح للدول الموقعة عليه ودفع الضرر عنها وإبعاد

(١) انظر: القانون الدولي الخاص لعز الدين عبد الله (١٢٣/١، ١٢٤)، مطبعة الهلال-بغداد، ١٩٤٩م.

(٢) تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر (ص٧٨).

شبح الحرب، وما كان هذا شأنه فإن الشريعة الإسلامية لا تعارضه بل توافقه وتقويه؛ إذ ما جاء الإسلام إلا لنشر السلم والأمن في كافة أرجاء المعمورة، فيجب على الدولة المسلمة الوفاء بهذه العهود والمواثيق ما دامت الدول الموقعة على هذه المعاهدات القوانين ملتزمة بها لقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة: ١]؛ فالآية دالة على أن الوفاء بالعهد من فرائض الإسلام ما دام العهد معقودًا.

وقد مدح االله عز وجل المؤمنين لأن فيهم صفة الوفاء بالعهد فقال: {الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ} [الرعد: ٢٠]. وليس هناك دليل على وجوب الوفاء بالعهد أعظم من وفاء النبي صلى االله عليه وسلم بصلح الحديبية، على ما فيه من إجحاف ظاهر بحق المسلمين فقد صالح النبي صلى االله عليه وسلم المشركين يوم الحديبية على ثلاثة أشياء ومنها أن من أتاه من المشركين رده إليهم ومن أتاهم من المسلمين لم يردوه فجاء أبو جندل يحجل في قيوده فرده إليهم[١]، وهذا يدل على أن الإسلام لم يجعل وفاء المعاهدين بعهودهم تدبيرًا من تدبيرات السياسة أو ضرورة من ضروراتها التي يجوز فيها المراوغة عند القدرة عليها بل جعله أمانة وخلقًا شريفًا؛ فكل هذه المعاهدات والمواثيق الموقَّعة بين دول العالم الإسلامي وغيره، والتي تتضمن نبذ الحرب وجعل الحوار سبيلًا لحل القضايا المتنازع عليها وإعطاء رعايا الدول الأخرى حق الحماية والرعاية كلها تجعلنا ننظر إلى الدول غير الإسلامية نظرة مختلفة ما التزمت بهذه المعاهدات، كما أنه يسوغ لنا إعادة النظر في التقسيمات والتسميات التي عرفت عند القدامى بعد أن أصبحت جميع دول العالم تتبادل العلاقات الدبلوماسية والتجارية وبينها معاهدات مختلفة وتلتزم بمواثيق دولية مشتركة[٢].

فالمعاهدات مطلوبة لتنظيم العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم في حالات السلم والحرب؛ لأنها الوسيلة الفعالة في استقرار السلام ودعم قواعده والعودة بالعلاقات إلى أصلها الطبيعي الذي أقره الإسلام ودعا للتمسك به، ولأن فيها رفع الحرج وبناء العلاقات الإنسانية على أسس سليمة ملائمة لما ندب إليه الشرع من التعارف والتعاون والإحسان.

ومن ذلك نعلم أن المعاهدات كانت في الإسلام أصلًا عامًّا تنظم العلاقات الحرة بين المسلمين وغيرهم بحسب ما تقتضيه مصلحة السلم العام التي هي هدف من أهداف الإسلام في الأرض، فمتى ما تحققت مصلحة المسلمين عندها ورأى ولي الأمر ذلك باعتباره الموكول إليه أمرها كان له عقدها ما لم تخالف نصًّا شرعيًّا أو مبدأ إسلاميًّا.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٢٧٠٠). سبق تخريجه.

(٢) تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر (ص٧٩، ٨٠).

وتعتبر أحكام المعاهدات التي ترتبط بها الدولة الإسلامية جزءًا من القانون الدولي الإسلامي، وعليه تكون أحكامها ملزمة للدولة الإسلامية وواجبة الوفاء مهما جاء فيها من شروط ما دامت شرعية ابتداءً، وقد عقدتها تحت رضاها وبإرادتها لتحقيق مصلحة متوخاة منها[١].

السبب الثالث: الحرية الدينية:

إن من أهم الأسباب التي دعت العلماء قديمًا إلى تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب هو اضطهاد المسلم في دار الحرب وعدم تمكنه من إقامة شعائر دينه ولا الدعوة إليه، بل وتعريض نفسه للخطر إن جاهر بذلك في بعض الأحيان، لكن هذا الواقع العنصري البغيض من تاريخ الإنسانية انقشع بشكل كبير في هذا الزمان؛ فأصبح بإمكان المسلم إظهار دينه والدعوة إليه بل والإقامة في أي بلد شاء مكفولًا ومحميًّا بمجموعة من القوانين والمواثيق التي وقَّع عليها معظم دول العالم، فجاء في ميثاق الأمم المتحدة الذي وقع عليه كل دول العالم «احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا والتشجيع على ذلك إطلاقًا بلا تمييز بين الجنس أو اللغة أو الدين»[٢].

كما أن الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري تنص على «حظر التمييز بين البشر وكفالة عدد من الحقوق من بينها الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين» كما أن مجلس حقوق الإنسان العالمي قد أصدر مجموعة من القوانين الملزمة لأعضاء الجمعية العامة للأمم المتحدة، والتي تتعلق بحرية ممارسة الشعائر الدينية، والتي تنص على الآتي:

١-حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما، واقامة وصيانة أماكن لهذه الأغراض.

٢-حرية صنع واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما

٣-حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

٤-حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

٥-حرية التماس وتلقي مساهمات طوعية مالية وغير مالية، من الأفراد والمؤسسات.

٦-حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تُقضى الحاجة بهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

---

(١) فقه العلاقات الدولية: دراسة في التأصيل والمبادئ، د. فاضل عاشور التغلبي، مرجع سابق (ص٣٧١).

(٢) تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر (ص٨١).

٧-حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقًا لتعاليم دين الشخص أو معتقده.

٨-حرية إقامة وإدامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي.

فكل هذه القوانين تعزز وتحمي الحقوق الدينية لجميع أفراد العالم، وبرغم أن هذه القوانين غير معمول بها على الوجه الكامل في بعض البلاد الموقعة عليها إلا أنه لا يجوز لنا إنكار وجود حرية كبيرة يتمتع بها المسلمون في كثير من بلاد العالم، خاصة الغربية منها.

والأدلة على ذلك كثيرة جدًّا، ومنها:

١- وجود جاليات إسلامية كبيرة جدا تتمتع بما يتمتع به سكان البلاد الآخرين إذ أنه قدر عدد المسلمين المواطنين في أوربا بخمسين مليون مسلم.

٢- وجود كثير من المراكز الإسلامية والمساجد؛ فعلى سبيل المثال يوجد في بريطانيا ألف وأربعمائة مسجد، منها ألف مسجد تساهم الحكومة في تغطية نفقاتها ومائة مدرسة إسلامية.

٣-وصول بعض أفراد الجاليات الإسلامية لمناصب رفيعة في بعض هذه الدول مثل البرلمان ورئاسة بعض البلديات.

فجملة هذه القوانين والوقائع تشجع على تغيير النظرة عن البلدان غير الإسلامية التي يتمتع بها المسلمون بهذه الحقوق، وإمكانية تسميتها بمسميات جديدة تتناسب مع معطيات العصر ومستجداته[١].

(١) السابق (ص٨١، ٨٢).

المطلب الخامس: الآثار المترتبة على إعادة تقسيم العالم:

هناك بعض الآثار التي تترتب على عدم اعتماد ما ذهب إليه الفقهاء القدامى من القول بانقسام العالم إلى دار الكفر ودار الإسلام، وهذه الآثار نوجزها فيما يأتي:

الأول: الإقامة في بلاد غير المسلمين:

ويجوز للمسلم أن يقيم في بلاد غير المسلمين إذا أَمِن على دينه ونفسه، وهو مقتضى قول الشافعية(١) والحنابلة(٢)، وقال به كثير من المعاصرين(٣).

ومما استدلوا به قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا} [النساء: ٩٧-٩٩].

فقد دلَّت هذه الآيات بمفهومها على جواز الإقامة في بلاد الكفر لمن تمكن من إظهار دينه؛ لأن الفتنة هي العلة في وجوب الهجرة لمن قدر عليها.

قال الشيخ محمد عبده رحمه الله: «وأما المقيم في دار الكافرين، ولكنه لا يُمنع ولا يُؤْذَى إذا هو عمل بدينه، بل يمكنه أن يقيم جميع أحكامه بلا نكير فلا يجب عليه أن يهاجر، وذلك كالمسلمين في بلاد الإنكليز لهذا العهد، بل ربما كانت الإقامة في دار الكفر سببًا لظهور محاسن الإسلام، وإقبال الناس عليه»(٤).

ومما استدلوا به أيضًا: أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرَّ بعض أصحابه على البقاء بمكة بعد إسلامهم ولم يلزمه بالهجرة إليه ولم يكونوا مستضعفين، منهم عمه العباس بن عبد المطلب(٥).

(١) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين (١٠/٢٨٢).

(٢) انظر: المغني (٩/٢٩٥).

(٣) انظر: الفتاوى لمحمد رشيد رضا (١٢/٤١٠)، مقاصد الشريعة لطاهر جابر العلواني (ص١١٦)، منهج الجمع بين النصوص الشرعية ومقاصدها في معالجة القضايا المستجدة لمحمد عثمان شبير (ص٦٧٩).

(٤) تفسير المنار لمحمد رشيد رضا (٥/٢٩١)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، رقم (١٧٧٦٢).

وهذا القول هو ما نرجحه، ويعضده أن الفقهاء قد قرروا أن الإقامة في دار الحرب جائزة إذا كانت لسبب مشروع أو لحاجة معتبرة، كالتجسس على الأعداء لصالح المسلمين، وفكاك الأسير المسلم منهم، ونحو هذا(١).

وتخريجًا على ما قالوه يجوز للأقليات المسلمة أن تقيم في بلاد الأكثرية غير المسلمة إذا كان في إقامتها تحقيق مصالح معتبرة، كنشر الدين بين غير المسلمين، وتحسين صورة الإسلام المشوهة من قِبَل أعدائه.

إن تواجد الأقليات المسلمة اليوم في الدول غير المسلمة ليس تواجدًا فرديًّا أو عرضيًّا مؤقتًا، بل أضحى تواجدًا إجماعيًّا يقدر بالملايين، فلو أخذت هذه الأقليات منذ القدم بالفتاوى التي تحرم عليها الإقامة في بلاد غير المسلمين لما انتشر الإسلام ولبقي في حدود ضيقة.

فالواجب على المسلمين اليوم أن يكون لهم في كل أنحاء العالم ألسنة صدق تدعو إلى دينهم الحق بلسان الأقوام المدعوة، وهذا من فروض الكفاية الواجبة على مجموع الأمة بالتضامن، فإذا قام به البعض بصورة ملائمة وبعدد كاف سقط الإثم عن الباقين، وإلا أثمت الأمة كلها؛ قال تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} [التوبة: ١٢٢](٢).

الثاني: التجنس بجنسيات غير المسلمين:

لقد كان انتساب الفرد إلى الدول قديمًا يتمُّ على أساس عرقي أو أساس ديني كما هو الحال في دولة الإسلام؛ لكن في هذا الزمان تغير الواقع، وذلك بسبب غياب الدولة الإسلامية الواحدة التي ترعى مواطنيها في كل مكان، كما أن واقع كثير من دول العالم تغيَّر بسبب هامش الحرية الكبير الذي أُتيح فيها؛ فأصبح انتماء الفرد للدولة يتم بمقتضى حصوله على الجنسية بغض النظر عن دينه وقوميته.

وفيما يلي نتعرف على مفهوم الجنسية والحقوق والواجبات المترتبة عليها ثم حكمها الشرعي.

فقد عرَّف أهل القانون الجنسية بتعريفات عدة منها أنها: «رابطة قانونية وسياسية تربط فردًا معينًا بدولة معينة، يصبح الفرد بموجبها عضوًا في الشعب المكوّن للدولة»(٣).

(١) انظر: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك للشيخ محمد عليش (٣٨٢/١)، دار المعرفة.

(٢) انظر: فقه الأقليات المسلمة دراسة تأصيلية تطبيقية للدكتور أيمن فوزي الكبيسي (٢٦١، ٢٦٢)، دار المأمون للنشر والتوزيع.

(٣) شرح أحكام قانون الجنسية لجابر إبراهيم الراوي (ص١٣)، دار وائل للنشر، ٢٠٠٠م.

وتقرر في أحكام القانون الدولي الخاص أن الجنسية «هي رابطة قانونية سياسية بين شخص ودولة، وهذه العلاقة القانونية السياسية بين الفرد والدولة تنسب وترد كل فرد للدولة التي ينتمي إليها وتسبغ عليه صفة المواطن لتلك الدولة، وتنشأ عنها حقوق وواجبات؛ فالفرد ملزم بطاعة الدولة والإخلاص لها واحترام قوانينها والدفاع عنها، والدولة بدورها ملزمة بحماية شخصه والدفاع عن مصالحه في الداخل والخارج»[١].

وأما الحقوق والواجبات المترتبة على التجنس فهي:

١-حق الإقامة الدائمة في إقليم الدولة.

٢-التمتع بكافة الحقوق السياسية التي تمنحها الدولة لمواطنيها.

٣-حق استخدام المرافق العامة في الدولة.

٤-الاستفادة من حماية الدولة في الخارج.

الواجبات المترتبة على التجنس:

١-الخضوع لأحكام القانون الخاص بهذه الدولة في كافة مجالات الحياة.

٢-المشاركة في خدمة الدولة وبنائها بكل مواهبه وقدراته.

٣-المشاركة في الدفاع عن الدولة والانخراط في جيشها وقت الحروب[٢].

أما حكم الحصول على جنسية غير إسلامية فهي من المسائل الحديثة التي اختلف فيها المعاصرون، فأجازها كثير من المعاصرين بشرط الحفاظ على الشخصية الإسلامية، وممن ذهب إلى الجواز الشيخ محمد الشاذلي النيفر، والدكتور وهبة الزحيلي، ودار الإفتاء المصرية، وغيرهم[٣].

(١) طبيعة الدولة الإسلامية دراسات تاريخية في المفهوم والنظم والإدارة للدكتور هاشم يحيى الملاح (ص٥)، دار الكتب العلمية-بيروت.

(٢) تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر (ص٩٧، ٩٨).

(٣) انظر: التجنس بجنسية غير إسلامية لمحمد الشاذلي النيفر، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد (٤)، (ص١٧٧)، فقه النوازل للأقليات المسلمة «تأصيلاً وتطبيقًا» للدكتور محمد يسري إبراهيم (١١١١/٢)، دار اليسر-القاهرة.

الثالث: مشاركة غير المسلمين الحكم في بلادهم:

ويتضح ذلك من خلال مسألتين:

المسألة الأولى: مشاركة المسلم في المجالس التشريعية في بلاد غير المسلمين:

إن جعل المواطنة في عصرنا الحاضر هي الأساس الذي ينتمي إليه الفرد للدولة، وإعطاء المسلم المواطن في بلاد غير المسلمين من الحقوق السياسية ما يُعطى لغيره مهَّد لظهور كثير من المسائل منها حكم مشاركة المسلم في المجالس التشريعية في بلاد غير المسلمين.

وممن ذهب إلى جواز المشاركة في المجالس النيابية في بلاد غير المسلمين كثير من المعاصرين، وتبنَّت هذا الرأي دار الإفتاء المصرية.

والقول بالجواز هو الذي يترجح، وذلك للأسباب الآتية:

١-أن المشاركة في المجالس التشريعية تنسجم مع مقاصد الشريعة التي تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فمشاركة المسلم فيها يؤدي إلى إيصال صوت الأقلية المسلمة لصناع القرار في تلك البلاد ومحاولة انتزاع حقوقهم، والوقوف في وجه كل قانون من شأنه أن يتعارض مع حرية المسلمين ومعتقداتهم.

٢-أن عدم مشاركة المسلمين في مثل هذه المجالس سيؤدي إلى ضياع حقوقهم، وإفساح المجال لكل حاقد على الإسلام ليمرر من القوانين والتشريعات ما يمسُّ حقوق المسلمين ويعارض شريعتهم دون مساءلة ولا منابذة.

٣-أن اعتبار العالم اليوم هو دار واحدة أو دار سلام -كما صرح كثير من العلماء المعاصرين- يجعل مشاركة المسلمين في المجالس التشريعية في بلاد غير المسلمين حق لهم وواجب عليهم في الوقت نفسه؛ فهم إنما يشاركون في بناء وطنهم وبلدهم مما يعود عليهم وعلى جميع أهل وطنهم بالخير والتقدم، والإسلام ما جاء إلا بالخير لجميع البشر[١].

المسألة الثانية: إقامة المسلمين تحالفات سياسية مع غير المسلمين في بلادهم:

وهذه المسألة من المسائل المهمة المترتبة على جواز إقامة المسلم في البلاد غير المسلمين المسالمة والتجنس بجنسيتهم، وقد ناقش العلماء قديمًا هذه المسألة تحت مسمى حكم الاستعانة بالمشركين،

(١) تقسيم العالم في الفقه الإسلامي بين الماضي والحاضر (ص١٠٨، ١٠٩).

فذهب بعضهم إلى جواز استعانة المسلم بغيره وفق شروط معينة، وهو قول الحنفية والشافعية وبعض الحنابلة، وقول كثير من المعاصرين منهم الدكتور وهبة الزحيلي[١].

ويُستدل لهذا الجواز بقوله تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} [الممتحنة: ٨].

فالآية تأمر بالإحسان إلى الكفار المسالمين والتعامل بالبر والقسط معهم، وهذا يدل على جواز الاستعانة بهم.

ومما يُستدل به من السنة: أن النبي صلى الله عليه وسلم حالف اليهود يوم دخل المدينة[٢]، وشهد حلف الفضول (المطيبين) وامتدحه[٣]. فهذه الوقائع تشير إلى جواز إقامة تحالفات مع غير المسلمين لمصلحة الإسلام.

والواقع أن اعتبار العالم كله دار واحدة كما ذهب إليه كثير من العلماء المعاصرين، واعتبار البشر كلهم إخوة في الإنسانية يجيز إقامة تحالفات بينهم ما دامت كلها تصب في صالح الإنسان وتحافظ على كرامته.

أما إن كان الحلف قائمًا على أساس تنازل المسلمين عن بعض حقوقهم الدينية وذوبان هويتهم الإسلامية، أو جعلهم أداة حرب في يد أعداء الإسلام فهذا غير جائز إطلاقًا.

الرابع: إقامة التحالفات العسكرية مع غير المسلمين:

تناول الفقهاء هذه المسألة فذهب إلى جواز الدخول في تحالفات عسكرية مع غير المسلمين بشروط محددة الشافعية، وبعض الحنابلة، واختار هذا الرأي كثير من المعاصرين منهم الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله[٤].

واستدل المجيزون بأدلة منها: ما رواه أبو داود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ستصالحون الروم صلحًا آمنًا، وتغزون أنتم وهم عَدُوًّا من ورائكم»[٥].

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٢٣/١٠)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه للنووي (ص٣٠٨)، دار الفكر، المغني لابن قدامة (٢٥٦/٩)، الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي (٦٤٢٠/٨)، دار الفكر-دمشق، الطبعة الثانية عشرة.

(٢) انظر: السيرة النبوية لابن كثير (٣٢٠/٢-٣٢٣)، دار المعرفة-بيروت.

(٣) أخرجه أحمد، رقم (١٦٥٥).

(٤) انظر: المجموع شرح المهذب (٢٨٣/١٩)، الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة (٥٦/٤)، دار الكتب العلمية، مجلة البحوث العلمية الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية، عدد (٣٧) (ص٣٥١).

(٥) أخرجه أبو داود، رقم (٢٧٦٧).

فالحديث دلالته واضحة على جواز التحالف مع غير المسلمين ضد غيرهم ذلك أن النبي صلى االله عليه وسلم لما أخبر بوقوع التحالف مع الروم والقتال معهم لم ينكر ذلك ولا حذَّر منه.

ومما يُستدل به أيضًا على جواز إقامة التحالفات العسكرية مع غير المسلمين المعاهدة التي أبرمها النبي صلى الله عليه وسلم مع قبيلة خزاعة، والتي تنص على أن «لأسلم من خزاعة لمن آمن منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وناصح في دين الله أن لهم النصر على من دهمهم بظلم، وعليهم نصر النبي صلى الله عليه وسلم إذا دعاهم، ولأهل باديتهم ما لأهل حاضرتهم، وأنهم مهاجرون حيث كانوا».

وبالنظر في هذه الوثيقة السياسية يتبين لنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم سخَّر العداء القديم بين قريش وخزاعة لخدمة الدعوة الإسلامية، وكانت هذه المحاولة تمثل تحسين العلاقة مع قبيلة خزاعة وهي لم تنتسب للإسلام بعد ولم تبايع عليه، وهذا الأمر فيه فائدة من حيث الحدود الشرعية لسياسة الأعداء، وأن الحرب خدعة، والواقع التاريخي بالأمس القريب يدلنا على أهمية التصارع بين القوى الدولية، ومن خلال هذا الصراع يعطى المسلمون فرصة ذهبية في الدعوة والعمل لانشغال كل طرف بالاتجاه الآخر.

وكذلك فإن الرسول لم يطالب المسلمين من خزاعة بالهجرة؛ لأنه لاحظ أنه سيكسب من خزاعة وهي مقيمة في ديارها أكثر من كسبه منها إذا هاجرت للمدينة، فقد كانت تعيش وسط قريش، ولذلك فهي في مركز خطير يسمح لها بأداء مهام كبيرة للدعوة الإسلامية، منها مدُّه بأخبار أعدائه المكيين، وقيامها بدور الحليف الذي يدافع عن الرسول ويثبط أعداءه في حرب الدعاية التي سبقت الهزيمة الكبرى التي مُنيت بها قريش في يوم الفرقان.

وكدليل على ثقته فيهم وتعبيرًا عن روح المودة نحوهم يعطيهم حقوق المهاجرين ولو لم يهاجروا من ديارهم، ولا يستثنى من ذلك إلا من سكن منهم مكة، فقد أعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم منزلة لم يعطها أحدًا من الناس، أن جعلهم مهاجرين بأرضهم وكتب لهم بذلك كتابًا، ولا يتيسر تقييم أهمية هذا العرض إلا بنسبته إلى المكانة التي كانت للهجرة إلى المدينة في نظام الإسلام السياسي قبل فتح مكة، فقد كان النبي يشجع المسلمين -خاصة في مكة وما جاورها- للهجرة إلى المدينة حتى يقوى مركز الإسلام فيها، وتزداد فعالية المسلمين القتالية لمجابهة أعدائه من أهل مكة ومن غيرهم.

وتدل هذه الاتفاقية على أن من مقتضيات السياسة الشرعية الأخذ بقوانين الموازنة السياسية بين المعسكرات والأحلاف، فقد يكون من مصلحة المسلمين إقامة تحالفات في المجال العسكري أو الاقتصادي أو التجاري مع أي من الكتل القائمة إذا كان ذلك مما يخدم المصلحة العليا للأمة

وانتشار دعوتها والحفاظ على كيانها وسيادتها واستقلالها، وإن هذا الأمر ليس له علاقة بتماثل المعتقد لدى الطرفين[١].

ومسألة إقامة التحالفات العسكرية مع غير المسلمين لا يمكن أن يُنظر إليها بعيدًا عن الواقع الذي نعيش فيه، الواقع الذي انضمت كل دول العالم فيه إلى منظمة واحدة وأصبح العالم كله دارًا واحدة ارتبطت دوله بمعاهدات ومواثيق تجرم الاعتداء على الآخر، وتجعل من واجب دول العالم المشاركة في رفع الظلم عن المظلومين وإحلال الأمن والسلم في كل بقاع الأرض، وما كان هذا شأنه فإن الشريعة الإسلامية تجيزه وتحض عليه، وقد امتدح النبي صلى االله عليه وسلم مثل هذه الأحلاف التي كانت قائمة في الجاهلية لذلك، فإن مثل هذه التحالفات ما دامت صادقة في هدفها وملتزمة فلا بأس من إقامتها والمشاركة بها.

الخامس: التعامل التجاري مع غير المسلمين:

من المسائل المترتبة على إعادة تقسيم العالم واعتبار الدول المسالمة التي يأمن فيها المسلم على دينه ويستطيع إقامة شعائر الدين فيها كدار الإسلام مسألة التعامل التجاري مع غير المسلمين، ومن المتفق عليه بين جميع الفقهاء أن جميع أنواع المعاملات المالية المباحة في الشريعة الإسلامية يمكن أن تجري بين المسلمين وغير المسلمين بدون إشكال؛ قال تعالى: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ} [آل عمران: ٧٥]، وروى البخاري عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «اشترى رسول الله صلى الله عليه وسلم من يهودي طعاما بنسيئة، ورهنه درعه»[٢]، وأنه اشترى من مشرك شاةً[٣]، ولا يؤثر على ذلك أن أموال غير المسلمين قد تكون اكتسبت بطرق محرمة ما دام المسلم اكتسبها منهم بطريق حلال فتصبح حلالًا عنده؛ لأن القاعدة الفقهية أن تبدل سبب الملك كتبدل الذات.

(١) انظر: أخلاقيات النظام السياسي في السنة النبوية ومقارنته بالنظم السياسية الوضعية، د. أحمد سلمان المحمدي، مرجع سابق (ص٤٤٤، ٤٤٥).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٠٩٦).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٢٢١٦).

المبحث الثالث

نماذج إفتائية في باب العلاقات الدولية

ساهمت الفتوى في بيان بعض مسائل السياسة الشرعية الخاصة بالعلاقات الدولية، وقد صدرت في هذا الصدد العديد من الفتاوى من خلال هيئات الفتوى المختلفة في البلاد الإسلامية، نذكر منها ما يأتي:

١-فتوى دائرة الإفتاء الأردنية عن حكم الإقامة في بلاد غير المسلمين:

فقد سئلت دائرة الإفتاء الأردنية عن تفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ المشْرِكِينَ»، وما الحكم المستمد منه لمن يريد الدراسة أو العمل؟

فجاء في الجواب: أن الأصل في المسلم المعاصر أن يكون نموذجًا يحتذى في كل البلاد التي يرتحل إليها، وذلك بمحافظته على هويته وقيمه، واستفادته من ميزات المجتمع الذي انتقل إليه، ويكون بذلك عضوًا فعالًا وسفيرًا مشرفًا، خاصة إذا اكتسب حريته الدينية بإقامة شعائر دينه كالصلاة والصيام والزكاة، واجتناب المحرمات الكبائر كشرب الخمر وأكل الخنزير والزنا، فلا حرج عليه في البقاء في تلك البلاد، وسد حاجته للدراسة أو العمل أو الدعوة إلى الإسلام أو الهرب من اضطهاد ونحو ذلك.

أما إذا خشي على نفسه الفتنة في التزامه أو في عقيدته، ولم يتمكن من امتثال أركان دينه، فلا يحل له البقاء في تلك البلاد، سواء كانت بلادا إسلامية أم غير إسلامية، وعلى هذه الحالة الثانية حمل العلماء الحديث المذكور في السؤال، وقالوا المقصود به هو من لم يأمن على دينه(١).

٢-فتوى دار الإفتاء المصرية عن التجنس بجنسية غير إسلامية:

وأما عن حكم تجنس المسلم بجنسية دولة غير مسلمة فقد صدرت أكثر من فتوى لدار الإفتاء المصرية تناولت هذا الحكم، ونورد هذه الفتوى التي فصَّلت هذه المسألة، حيث سئلت الدار: يقوم بعض المسلمين بالتجنس بجنسية بلد غير مسلم؛ كدول أوربا وأمريكا، ونتيجة هذه الجنسية أن

(١) انظر: موقع دائرة الإفتاء الأردنية، فتوى بحثية رقم (٢٨٧٠)، بتاريخ ٣-٠٢-٢٠١٤م.

يصير محكومًا من قبل رئيس وحكومة وقوانين غير إسلامية، فما حكم الإقدام على هذا العمل؟

فجاء في الجواب: أن الحكم في هذه المسألة ينبني على دافع الهجرة والتجنس، وكذلك على الوضع الحقيقي للدولة المهاجر إليها، فقد يكون إقدام الفرد على هذا الفعل فرضًا عينيًّا مثل: فرار المرء بدينه، ولا يتحقق ذلك إلا في هذه الدولة أو مثلها، ودليله قول الله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]. فبينت الآية أن «الضرورات تبيح المحظورات».

وقد يكون السفر ويتبعه التجنس من أجل الحصول على شيء مباح؛ مثل طلب الرزق، وقد يكون مستحبًا أو واجبًا كفائيًّا؛ مثل: الحصول على علوم يحتاج إليها المسلمون.

وهناك صور أخرى تأخذ حكمها من النظائر التي ذكرناها.

أما بخصوص التجنس بجنسية دولة يضيق عليه فيها في عقيدته، كبعض الدول التي تنكر الدين إنكارًا تامًّا؛ فلا يجوز التجنس بجنسيتها، إلا إذا أخذ الجنسية من أجل الحصول على جواز سفر منها، ثم يهاجر إلى دولة أخرى.

أما السفر إلى دولة فيها حرية التدين في الغالب ولا يكون لها تأثير على عقيدته وديانته فلا بأس في هذه الحالة بالتجنس، ويدور الأمر في هذه الحالة على الجواز أو الاستحباب أو الوجوب، بحسب الحالة كما تقدم، ويستمر الحكم ما لم تتغير الأحوال إلى ما يدعو إلى تغيره.

وقد ردَّت الدار على حجج المانعين من إقامة المسلم في البلاد غير المسلمة، والتي من أشهرها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

ووجه الدلالة: أن البقاء في البلاد التي لا يستطيعون فيها ممارسة شعائر دينهم ويضيق عليهم فيها، يُعد من الاستضعاف المنهي عنه.

وقد أجابت الدار بأن هذه الآية ليس فيها حجة لما ذهبوا إليه؛ لأن الاستضعاف في واقع أمرنا قد يكون في بلاد المسلمين نفسها، وقد يكون الأمر فيه سعة خارج بلاد المسلمين أحيانًا! فالعبرة بالموطن الذي يستطيع أن يقيم المرء فيه دينه.

قال الإمام البيضاوي في «تفسيره»: [وفي الآية دليل على وجوب الهجرة من موضع لا يتمكن الرجل فيه من إقامة دينه][١].

(١) تفسير البيضاوي (٩٢/٢)، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

وقد أوردت الفتوى تفصيل الإمام الطاهر بن عاشور في تفسيره «التحرير والتنوير» الكلام عن هذه الآية الكريمة، وقد أوردت الفتوى نص كلام ابن عاشور كاملًا، وهو قوله[١]: [وقد اتفق العلماء على أن حكم هذه الآية انقضى يوم فتح مكة؛ لأن الهجرة كانت واجبة لمفارقة أهل الشرك وأعداء الدين، وللتمكن من عبادة الله دون حائل يحول عن ذلك، فلما صارت مكة دار إسلام ساوت غيرها، ويؤيده حديث: «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ»، فكان المؤمنون يبقون في أوطانهم إلا المهاجرين يحرم عليهم الرجوع إلى مكة. وفي الحديث: «اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ، وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ»، قاله بعد أن فتحت مكة. غير أن القياس على حكم هذه الآية يفتح للمجتهدين نظرًا في أحكام وجوب الخروج من البلد الذي يفتن فيه المؤمن في دينه، وهذه أحكام يجمعها ستة أحوال:

- الحالة الأولى: أن يكون المؤمن ببلد يفتن فيه في إيمانه فيرغم على الكفر وهو يستطيع الخروج، فهذا حكمه حكم الذين نزلت فيهم الآية، وقد هاجر مسلمون من الأندلس حين أكرههم النصارى على التنصر؛ فخرجوا على وجوههم في كل واد تاركين أموالهم وديارهم ناجين بأنفسهم وإيمانهم، وهلك فريق منهم في الطريق وذلك في سنة ٩٠٢م وما بعدها إلى أن كان الجلاء الأخير سنة ١٠١٦م.

- الحالة الثانية: أن يكون ببلد الكفر غير مفتون في إيمانه ولكن يكون عرضة للإصابة في نفسه أو ماله بأسر أو قتل أو مصادرة مال، فهذا قد عرض نفسه للضر وهو حرام بلا نزاع، وهذا مسمى الإقامة ببلد الحرب المفسرة بأرض العدو.

- الحالة الثالثة: أن يكون ببلد غلب عليه غير المسلمين إلا أنهم لم يفتنوا الناس في إيمانهم ولا في عباداتهم ولا في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ولكنه بإقامته تجري عليه أحكام غير المسلمين إذا عرض له حادث مع واحد من أهل ذلك البلد الذين هم غير مسلمين، وهذا مثل الذي يقيم اليوم ببلاد أوروبا النصرانية، وظاهر قول مالك أن المقام في مثل ذلك مكروه كراهة شديدة من أجل أنه تجري عليه أحكام غير المسلمين، وهو ظاهر «المدونة» في كتاب التجارة إلى أرض الحرب والعُتْبِيَّة، كذلك تأول قول مالك فقهاء القيروان، وهو ظاهر الرسالة، وصريح كلام اللخمي في طالعة كتاب التجارة إلى أرض الحرب من تبصرته، وارتضاه ابن محرز وعبد الحق، وتأوله سحنون وابن حبيب على الحرمة، وكذلك عبد الحميد الصائغ المازري، وزاد سحنون فقال: إن مقامه جرحة في عدالته، ووافقه المازري وعبد الحميد، وعلى هذا يجري الكلام في السفر في سفن النصارى إلى الحج وغيره. وقال البرزلي عن ابن عرفة: إن كان أمير تونس قويًّا على النصارى جاز السفر، وإلا لم يجز؛ لأنهم يهينون المسلمين.

(١) تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (١٧٨/٥-١٨٠)، الدار التونسية للنشر.

- الحالة الرابعة: أن يتغلب الكفار على بلد أهله مسلمون ولا يفتنوهم في دينهم ولا في عباداتهم ولا في أموالهم، ولكنهم يكون لهم حكم القوة عليهم فقط، وتجري الأحكام بينهم على مقتضى شريعة الإسلام كما وقع في صقلية حين استولى عليها رجير النرمندي. وكما وقع في بلاد غرناطة حين استولى عليها طاغية الجلالقة على شروط منها احترام دينهم، فإن أهلها أقاموا بها مدة وأقام منهم علماؤهم وكانوا يلون القضاء والفتوى والعدالة والأمانة ونحو ذلك، وهاجر فريق منهم فلم يعب المهاجر على القاطن، ولا القاطن على المهاجر.
- الحالة الخامسة: أن يكون لغير المسلمين نفوذ وسلطان على بعض بلاد الإسلام، مع بقاء ملوك الإسلام فيها، واستمرار تصرفهم في قومهم، وولاية حكامهم منهم، واحترام أديانهم وسائر شعائرهم، ولكن تصرف الأمراء تحت نظر غير المسلمين وبموافقتهم، وهو ما يسمى بالحماية والاحتلال والوصاية والانتداب، كما وقع في مصر مدة احتلال جيش الفرنسيس بها، ثم مدة احتلال الأنقليز، وكما وقع بتونس والمغرب الأقصى من حماية فرنسا، وكما وقع في سوريا والعراق أيام الانتداب وهذه لا شبهة في عدم وجوب الهجرة منها.
- الحالة السادسة: البلد الذي تكثر فيه المناكر والبدع، وتجري فيه أحكام كثيرة على خلاف صريح الإسلام بحيث يخلط عملًا صالحًا وآخر سيئًا ولا يجبر المسلم فيها على ارتكابه خلاف الشرع، ولكنه لا يستطيع تغييرها إلا بالقول، أو لا يستطيع ذلك أصلًا، وهذه روي عن مالك وجوب الخروج منها، رواه ابن القاسم، غير أن ذلك قد حدث في القيروان أيام بني عبيد فلم يحفظ أن أحدًا من فقهائها الصالحين دعا الناس إلى الهجرة. وحسبك بإقامة الشيخ أبي محمد بن أبي زيد وأمثاله. وحدث في مصر مدة الفاطميين أيضًا فلم يغادرها أحد من علمائها الصالحين.

ودون هذه الأحوال الستة أحوال كثيرة هي أولى بجواز الإقامة، وأنها مراتب، وإن لبقاء المسلمين في أوطانهم إذا لم يفتنوا في دينهم مصلحة كبرى للجامعة الإسلامية][1].

٣-قرار المجمع الفقهي حول موضوع: «مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين»

فقد جاء في نص هذا القرار: أن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة عشرة المنعقدة بمقر رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الفترة من ٢٢ إلى ٢٧ شوال ١٤٢٨هـ، التي يوافقها ٣ إلى ٨ نوفمبر ٢٠٠٧م قد نظر في موضوع: «مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين في البلاد غير الإسلامية» وهو من الموضوعات التي جرى تأجيل البت فيها في الدورة السادسة عشرة المنعقدة في الفترة من ٢١ إلى ٢٦. شوال ١٤٢٢هـ لاستكمال النظر فيها.

(١) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، فتوى بحثية، رقم (٢٤٢١)، بتاريخ ٠٣ سبتمبر ٢٠١٥م.

وبعد الاستماع إلى ما عرض من أبحاث، وما جرى حولها من مناقشات ومداولات قرر المجلس ما يلي:

١. مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين في البلاد غير الإسلامية من مسائل السياسة الشرعية التي يتقرر الحكم فيها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، والفتوى فيها تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال.

٢. يجوز للمسلم الذي يتمتع بحقوق المواطنة في بلد غير مسلم المشاركة في الانتخابات النيابية ونحوها لغلبة ما تعود به مشاركته من المصالح الراجحة مثل تقديم الصورة الصحيحة عن الإسلام، والدفاع عن قضايا المسلمين في بلده، وتحصيل مكتسبات الأقليات الدينية والدنيوية، وتعزيز دورهم في مواقع التأثير، والتعاون مع أهل الاعتدال والإنصاف لتحقيق التعاون القائم على الحق والعدل، وذلك وفق الضوابط الآتية:

- أولًا: أن يقصد المشارك من المسلمين بمشاركته الإسهام في تحصيل مصالح المسلمين، ودرء المفاسد والأضرار عنهم.
- ثانيًا: أن يغلب على ظن المشاركين من المسلمين أن مشاركتهم تفضي إلى آثار إيجابية، تعود بالفائدة على المسلمين في هذه البلاد؛ من تعزيز مركزهم، وإيصال مطالبهم إلى أصحاب القرار، ومديري دفة الحكم، والحفاظ على مصالحهم الدينية والدنيوية.
- ثالثًا: ألا يترتب على مشاركة المسلم في هذه الانتخابات ما يؤدي إلى تفريطه في دينه.

٤-فتوى دار الإفتاء المصرية عن تنصيب المفتي والأئمة من قِبَل الحاكم في دولة غير مسلمة:

وقد استفادت من قرار المجمع الفقهي دار الإفتاء المصرية، فنجدها تورد هذا القرار في فتواها عن تنصيب المفتي والأئمة من قبل الحاكم في دولة غير مسلمة، وعن تقاضيهم رواتبهم من الدولة التي رئيسها غير مسلم؛ فقد جاء في هذه الفتوى: أن تولي المناصب من قِبَل الحكومة داخل الدولة غير الإسلامية أمر يرجع إلى تحقيق المقاصد الشرعية المعبر عنها بتحقيق المصالح ودرء المفاسد؛ فما رجحت مصلحته على مفسدته لم يحرم وإلا حرمت المشاركة فيه، بل قد يصل الحكم فيها إلى الوجوب في حالة ما إذا تعين لتحصيل مصلحة المسلمين كأن يكون قضاء حوائجهم متوقفًا على ذلك وبغيره لا تقضى الحوائج.

والعمل في الوظائف الحكومية بمثابة عقد يقوم فيه الموظف بعمل مقابل أجر، وهو أمر مقرر شرعًا بضوابطه فأشبه المعاملات والمعاوضات.

وليس ذلك من قبيل عمل المسلم عند غير المسلم أو استئجار الكافر للمسلم -الذي أباحه العلماء-؛ لأنه عملٌ في نظامٍ مؤسَّسيٍّ تحكمه قوانينُه، ولا يحكمه الأفراد حتى نفترض تسلطهم على المسلم، فهو عملٌ مشتركٌ ينظِّمه قانونُه ويُتَحاكَم فيه إليه، وتتساوى فيه الحقوق والواجبات بين كافَّة أفراده.

وعزَّزت الدار فتواها بقرار مجمع الفقه الإسلامي الذي سبق إيراده، كما ذكرت الفتوى أيضًا نص قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٢٣ (٣/١١) وتاريخ ١١/ ١٠/ ١٩٨٦م في دورة مؤتمره الثالث بعمان بالأردن على أنه: يجوز للمسلم العمل المباح شرعًا في دوائر ومؤسسات حكومات غير إسلامية، إذا لم يؤدِّ عمله ذلك إلى إلحاق ضرر بالمسلمين.

وقد دلَّت الفتوى على جواز المشاركة بأدلة هي:

أ- مشاركة يوسف عليه السلام في حكم مصر التي لم تكن وقتئذٍ بلدًا مؤمنًا؛ قال الله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ * وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ * يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا للهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٣٧-٤٠].

ومع ذلك ساغ له طلب المشاركة في حكم مصر بما حكاه القرآن عنه من قوله: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]، وتحقَّق له ذلك.

قال ابن تيمية رحمه الله في هذه الآيات: [الولاية وإن كانت جائزة أو مستحبة أو واجبة فقد يكون في حقِّ الرجل المعين غيرها أوجب أو أحب فيقدم حينئذٍ خير الخيرين وجوبًا تارةً واستحبابًا أخرى. ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض وكان هو وقومه كفارًا، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادة وسنَّة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء

وعدلهم ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجبًا، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تاركَ واجب في الحقيقة][١].

ب- موقف النجاشي الذي يرشح جواز اشتراك المسلمين في الحكومات غير الإسلامية حيث إن النجاشي كان مسلمًا، وكان يقوم على نظام يحكم بغير شرع الله.

ما يترجح من أن المشاركة المضبوطة بالضوابط السابقة مما تترجح المصلحة فيه على المفسدة.

وأضافت الفتوى: أن العمل في الوظائف المدنية أو الدينية في الدول غير الإسلامية ليس من باب ولاية غير المسلمين أو متابعتهم في عقائدهم كما زعم بعضهم، فإن التولي المنهي عنه في نصوص الشرع هو الولاء على العقيدة لا كلُّ تعاملٍ أو تعاوُنٍ على الخير، بل الأول هو المنهي عنه، والثاني مأمورٌ به وداخلٌ في عموم قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢].

وفي حديث المسور بن مخرمة رضي الله عنه الطويل في قصة صلح الحديبية أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يَسْأَلُونِي خُطَّةً يُعَظِّمُونَ فِيهَا حُرُمَاتِ اللهِ إِلَّا أَعْطَيْتُهُمْ إِيَّاهَا»[٢].

قال ابن حجر رحمه الله: [في الحديث فضل الاستشارة لاستخراج وجه الرأي واستطابة قلوب الأتباع، وجواز بعض المسامحة في أمر الدين واحتمال الضيم فيه ما لم يكن قادحًا في أصله إذا تعين ذلك طريقا للسلامة في الحال والصلاح في المآل؛ سواء كان ذلك في حال ضعف المسلمين أو قوتهم][٣].

وأضافت الفتوى كذلك: أن تعيين المفتي والأئمة في ظل الدولة غير الإسلامية ليس عمالةً سياسيةً كما يزعم بعضهم، بل هو حقٌّ كَفَل لأبناء الوطن التوظيفَ في بلدهم، وواجبٌ عُلِّق بأعناقهم لحفظ دين المواطنين المسلمين وفاءً بالعقد الاجتماعي المبرم بينهم على العمل لمصلحة الوطن ومنها حفظُ الدين للمسلمين والتكفل بجميع حقوقهم، وحفظُ الدين والوفاءُ بالعهود من أولويات المقاصد الشرعية والقيم الإسلامية التي يجب كفالتها والوفاء بها[٤].

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٦-٥٧)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف-المدينة النبوية.

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٢٧٣١).

(٣) فتح الباري (٥/٣٥٢).

(٤) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٣٢٥٠)، بتاريخ ٠٤ مارس ٢٠١٥م.

٥-فتوى دار الإفتاء المصرية عن التحاكم إلى القوانين الدولية الوضعية:

فقد سئلت دار الإفتاء المصرية: هل يجوز للمسلمين التحاكم إلى القوانين الوضعية كالقانون الدولي؟ فجاء في الجواب: أن التحاكم شرعًا: هو تفويض المتخاصمَيْن الحكم فيما يتنازعان فيه إلى واحدٍ يرتضيانه لفصل خصومتهما ودعواهما.

فتحكيم القانون أو التحاكم إليه يعني: تفويض من يحكم به في فض الخصومة، والتزام طرفيها بموجبه.

وأشارت الفتوى إلى أن نعت القوانين بـ«الوضعية» يعني أنها مستمدة بداية من الفكر البشري، فهي من وضع البشر وصناعتهم، وقد يصرف واضعها النظر عن ملاءمتها لفطرة الإنسان النقية أو موافقتها للأديان السماوية؛ ولهذا فتلك القوانين لا تكون مطلقةً ولا صالحةً لكلِّ زمانٍ ومكانٍ ولا لكلِّ شخصٍ، وإنما جوهرها النسبيةُ والتغير وفقًا لتطور المجتمعات والمؤسسات.

وعلى ذلك فليس من شرط القوانين الوضعية أن تكون متعارضةً مع الشريعة أو متوافقة معها، بل قد توافقها أو تخالفها كليًّا أو جزئيًا بناءً على توافق المجتمع مع نخبته المُخَوَّل إليها وضع القوانين وصياغة موادها وبنودها.

وقالت الفتوى: إن عملية إنشاء القوانين واعتمادها من الجهات المختصة في الدولة تكيَّف فقهيًا على أنها عملية إنشاء عقود بين أطراف اعتبارية هم الحكَّام والمحكومين أو السلطة المنتخبة والشعب؛ فالشعب ينتخب سلطته لتكون وكيلًا عنه في ضبط علاقات المجتمع من خلال تشريع القوانين وتنفيذها، والأصل في العقود الإباحة ما لم تتعارض مع الشريعة في إباحة حرامٍ أو تحريم مباحٍ، وبهذا التوسع في دائرة العقود قال بعض العلماء؛ كأحمد ومالك وابن تيمية وابن القيم وغيرهم.

ويدل على أن الأصل هو الصحة والجواز في كل ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية بما في ذلك العقود والاتفاقيات والقوانين المنظمة للمجتمع ما رواه الترمذي وابن ماجه في السنن عن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السمن، والجبن، والفراء؟ قال: «الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ»(١).

(١) أخرجه الترمذي، رقم (١٧٢٦)، وابن ماجه، رقم (٣٣٦٧).

وبذلك يتبين جواز التحاكم إلى ما كان من القوانين الوضعية غير متصادم مع الشريعة الإسلامية باعتبار تلك القوانين عقودًا أو اتفاقيات مستحدثة لرعاية المصالح الاجتماعية، وبناءً على ما اختاره بعض أهل العلم من أن الأصل في العقود الصحة والجواز إلا ما دلَّ الشرع على بطلانه وتحريمه.

وأضافت الفتوى: أنه فيما يخص التحاكم إلى القوانين الدولية فإنه قد يحدث أحيانا نزاعات بين الدول على نحو أراض أو مياه أو بترول أو ما أشبه ذلك، فيلجئون إلى التحاكم الدولي الذي تكون له قوانينه غير المستمدة من الشريعة الإسلامية.

والأحكام التي نظمت علاقة المسلمين بغيرهم سلمًا وحربًا قد أطلق عليها الفقهاء القدامى اسم «السير»، وسماها المحدثون باسم «القانون الدولي».

والحكم في المسألة أنه إن كان القانون الدولي في هذه المسألة لا يخالف الشريعة خاصة فيما يتعلق بالأعراض، بل هي مسائل مالية كالتي مثَّلنا بها، أنه لا بأس بذلك في هذه الحالة؛ لأن المسلمين لا يعيشون بمعزلٍ عن العالم، ولا بد لهم من التعامل مع غيرهم مما يؤدي إلى توافق ومخالفة كما هي العادة بين البشر، فإن كان كل فريقٍ لا ينزل على رغبة الفريق الآخر، أو لا يوافق على قوانينه أو وجهة نظره في القضية فلا بد من التحاكم إلى من يفض هذا النزاع، ولا يشترط في هذه المعاهدات أن تكون نابعة أصالة من قانون الشريعة، بل تكون وفق ما يراه ولي الأمر من مصلحة المسلمين.

وذكرت الفتوى الأدلة على ذلك، فمن القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى جعل جزاء الصيد يرجع إلى حكم اجتهادي في مسألة صيد الحرم، وقد احتج بهذه الآية على التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما حين ناظر الخوارج -كما سيأتي-.

كذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥].

قال الإمام القرطبي: [وفي هذه الآية دليل على إثبات التحكيم وليس كما تقول الخوارج: إنه ليس التحكيم لأحدٍ سوى الله تعالى، وهذه كلمة حق ولكن يريدون بها الباطل][(١)].

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٧٩/٥)، دار الكتب المصرية.

ومن الأدلة على ذلك من السنة النبوية:

مراعاة الرسول صلى الله عليه وسلم للأعراف الجارية بين الدول في عدم قتل الرسل أو حبسهم؛ فعن أبي رافع رضي الله عنه قال: بعثتني قريشٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما رأيتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم أُلْقِيَ في قلبي الإسلامُ، فقلت: يا رسول الله، إني والله لا أرجع إليهم أبدًا. قال: «إِنِّي لَا أَخِيسُ بِالْعَهْدِ، وَلَا أَحْبِسُ الْبُرُدَ، وَلَكِنْ ارْجِعْ فَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِكَ الَّذِي فِي نَفْسِكَ الْآنَ فَارْجِعْ». قال: فذهبت، ثم أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فأسلمت[١].

قال الإمام الطيبي: [المراد بالعهد هاهنا: العادة الجارية المتعارفة بين الناس من أن الرسل لا يتعرض لهم بمكروه][٢].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد هو ابن معاذ رضي الله عنه، بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قريبًا منه، فجاء على حمار، فلما دنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ»، فجاء، فجلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له: «إِنَّ هَؤُلَاءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ»، قال: فإني أحكم أن تقتل المقاتلة، وأن تسبى الذرية، قال: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ المَلِكِ»[٣].

ووجه الدلالة واضحٌ من قبوله صلى الله عليه وسلم من التحكيم نزولًا على قول اليهود.

وأضافت الفتوى: وكان العرب في الجاهلية يتحاكمون فيما بينهم؛ وكان لهم حكَّامٌ معروفون بذلك، وحكام العرب في الجاهلية: أكثم بن صيفي وحاجب بن زرارة والأقرع بن حابس وربيعة بن مخاشن وضمرة بن ضمرة لتميم، وعامر بن الظرب وغيلان بن سلمة لقيس، وعبد المطلب وأبو طالب والعاصي بن وائل والعلاء بن حارثة لقريش، وربيعة بن حذار لأسد، ويعمر الشداخ وصفوان بن أمية وسلمى بن نوفل لكنانة.

وقد رضي أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بالتحكيم مع أهل الشام، واحتج حبرُ الأمة على الخوارج بما ذكرنا من آيات الكتاب الحكيم[٤].

وانتهت الفتوى -بناءً على ما تقدم- إلى جواز التحاكم إلى القوانين الوضعية؛ سواء كانت دولية أو محليَّة، شريطة ألا تتعارض مع الشريعة الإسلامية وثوابتها ومقاصدها[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود، رقم (٢٧٥٨).

(٢) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٢٥٦٤/٦)، دار الفكر.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري، رقم (٣٠٤٣)، ومسلم، رقم (١٧٦٨).

(٤) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٣١١/٨)، حديث رقم (١٦٧٤١).

(٥) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٤١٩٥)، بتاريخ: ٠٣ يناير ٢٠١٧م.

٦-فتوى دار الإفتاء المصرية عن الاقتراض من البنك في بلاد غير المسلمين:

وفيما يخص المعاملات المالية بين المسلم وغير المسلم في بلاد غير المسلمين صدرت فتوى دار الإفتاء المصرية بخصوص الاقتراض من البنك في بلاد غير المسلمين، فقد سئلت الدار: ما حكم الشرع في الاقتراض بالفائدة من البنوك في بلاد غير المسلمين، حيث إن الحاجة إلى ذلك ملحة؟

فقد جاء في جواب الدار: أن العقود الفاسدة كبيع الخمر والربا مع غير المسلمين في بلاد غير المسلمين من المسائل القديمة التي تكلم عنها العلماء، ومن خلال ما اختاره السادة الحنفية فقد ذهب الإمامان أبو حنيفة ومحمد -خلافًا لأبي يوسف- إلى أنه لا ربا بين المسلم وغير المسلم في دار غير المسلمين، وأن المسلم في تلك الدار له أخذ أموالهم بأي وجه كان؛ ولو بالعقد الفاسد؛ كالقمار أو بيع الميتة والخمر أو الربا وغير ذلك ما دام برضا أنفسهم؛ قال محمد: «وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فلا بأس بأن يأخذ عنهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان»[١].

وقد أوضحت الفتوى أن الإمام محمدًا وغيره سمى دار غير المسلمين بدار الحرب للتقسيم الذي كان شائعًا في زمان الأئمة الذين ننقل عنهم هنا هذا الحكم؛ حيث كان العالم كله يحارب المسلمين؛ فقسم الفقهاء البلاد إلى دار إسلام يقام فيها الإسلام وتظهر شعائره وإلى دار حرب لا يقام فيها أحكام المسلمين، والتقسيم الحديث بين علماء الإسلام -بعدما انتهت حالة الحرب التي شنت على المسلمين- هو بلاد المسلمين وبلاد غير المسلمين، ولها نفس أحكام دار الحرب إلا فيما يتعلق بنفس الحرب التي لم تعد قائمة والحمد لله رب العالمين، فلْيُتَنَبَّهْ إلى ذلك؛ لأننا ننقل هنا من الكتب القديمة لبيان مذهب الأحناف فنحافظ على ألفاظهم.

ومما ينبغي أن يُتَنَبَّه إليه أيضًا في هذا المقام أن مراد السادة الحنفية بدار الحرب هنا هو دار الكفر مطلقًا؛ سواء أكانت الحرب قائمة أم لا؛ بدليل أن غالب الأدلة التي استدلوا بها كانت لدار كفرٍ لا حربَ فيها وهي مكة قبل الهجرة، ولم تكن هناك في العالم دار حرب، وصورة الدليل قطعية الدخول في الحكم إجماعًا، ثم قال محمد رحمه الله: «ولو أن المستأمن فيهم -أي الحربيين- باعهم درهمًا بدرهمين إلى سنة، ثم خرج إلى دارنا ثم رجع إليهم، أو خرج من عامه ثم رجع إليهم، فأخذ الدراهم بعد حلول الأجل لم يكن به بأس»[٢].

(١) شرح السير الكبير للسرخسي (ص١٤١٠)، الشركة الشرقية للإعلانات.

(٢) السابق (ص١٤٨٦).

وقال العلامة السرخسي بعد ذكره لمرسل مكحول «لَا رِبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَبَيْنَ أَهْلِ دَارِ الْحَرْبِ فِي دَارِ الْحَرْبِ»: [وهو –أي: مرسل مكحول- دليل لأبي حنيفة ومحمد رحمهما الله في جواز بيع المسلم الدرهم بالدرهمين من الحربي في دار الحرب...، وكذلك لو باعهم ميتة أو قامرهم وأخذ منهم مالًا بالقمار فذلك المال طيب له عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله][١].

وذكرت الفتوى أن قول الإمامين أبي حنيفة ومحمد هو المعتمد والمختار عند السادة الحنفية، وأن حاصل مذهب السادة الحنفية جواز التعامل بالعقود الفاسدة في ديار غير المسلمين بين المسلم وأهل تلك الديار؛ سواء أكان العقد بيعًا لميتة أم خنزير أم خمر أم مقامرة.

وانتهت الفتوى إلى أنه بناءً على مذهب الحنفية يكون الاقتراض بالفائدة من البنوك في بلاد غير المسلمين جائزًا لا حرمة فيه؛ لأن هذه الديار ليست محلًّا لإقامة الإسلام فيها، ولأن القروض إنما هي برضا أنفسهم، ولأن ذلك فيه مصلحة للمسلمين؛ لاندماجهم في مجتمعاتهم وعدم الانعزال عنها مما يحفظ عليهم كيانهم ومصالحهم، ويمكنهم من الدعوة إلى صحيح الدين من غير صدام ولا نزاع مفتعل[٢].

٧-فتوى دار الإفتاء المصرية بشأن الهجرة غير الشرعية:

في إطار العلاقات الدولية وما يتصل بها من قوانين وتشريعات منظمة يقرها أولياء الأمر صدرت بعض الفتاوى في هذا الصدد منها فتوى دار الإفتاء المصرية بشأن الهجرة غير الشرعية.

وقد ذكرت الفتوى في طليعتها أن الهجرة تكون غير شرعية: إذا حدثت بشكل لا يسمح به البلد المهاجَر منه أو إليه أو هما معًا بها حسب القوانين الموضوعة للدخول والخروج، فهي صادقة على دخول شخصٍ ما حدود دولة ما دون وثائق قانونية تفيد موافقة هذه الدولة على ذلك، ويتم ذلك عن طريق التسلل خفية عبر الطرق البرية أو البحرية أو باستخدام وثائق مزورة، وكذلك تَصدُق على الدخول بوثائق مؤقتة بمدة، ثم المكث بعد هذه المدة دون موافقة قانونية مماثلة.

ومنه يُعلَم أن الشرعية هنا ليست نسبة للشرع الشريف، إنما هي على معنى موافقة القوانين واللوائح المنَظِّمة لهذا الشأن.

(١) المبسوط للسرخسي (١٤/٥٦)، دار المعرفة-بيروت.

(٢) انظر: سؤالات الأقليات لدار الإفتاء المصرية (ص٢٧٠-٢٧٦)، ١٤٣٤هـ.

وأضافت الفتوى: أن الهجرة غير الشرعية بهذا المعنى تُعد ظاهرة عالمية ومشكلة رئيسة تعاني منها كثير من الدول؛ لما يترتب عليها من أضرار ترتبط بالخصوصيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمكانية لهذه الدول.

وقد ذكرت الفتوى أن الهجرة غير الشرعية على الوجه الذي يحدث في بلادنا هذه الأيام تتضمن وتستلزم جملة من المخالفات والمفاسد، منها ما يلي:

- أولًا: ما في ذلك من مخالفة ولي الأمر، وهذه المخالفة غير جائزة؛ ما دام أن ولي الأمر أو الحاكم لم يأمر بمُحَرَّم؛ فقد أوجب الله تعالى طاعة أولي الأمر؛ فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «السَّمعُ والطَّاعةُ على المَرءِ المُسلِمِ فيما أَحَبَّ وكَرِهَ، ما لم يُؤمَر بمَعصِيةٍ، فإذا أُمِرَ بمَعصِيةٍ فلا سَمعَ ولا طاعةَ»(١)، والأدلة على هذا كثيرة.

وسبب ذلك كله أن طاعة أولي الأمر سببٌ لاجتماع الكلمة وانتظام المعاش؛ فلا بُدّ للناس مِن مَرجِعٍ يأتمرون بأمره؛ رفعًا للنزاع والشقاق، وإلا عَمَّت الفوضى واختل النظام العام، ودخل على الناس فساد عظيم في دينهم ودنياهم.

فللحاكم أن يَسُنَّ مِن التشريعات ما يراه محققًا لمصالح العباد؛ فإنَّ تَصَرُّفَ الإمام على الرعية مَنُوطٌ بالمصلحة، والواجب له على الرعية الطاعةُ والنُّصرة. ومَن أراد أن يهاجر من بلد إلى آخر فعليه الالتزام بالقوانين المتفق عليها بين الدول في هذا الشأن والتي أمر الحاكم بالالتزام بها ونهى عن مخالفتها، ومن ثم تجب طاعته على الفور ولا تجوز الهجرة خارج هذا الإطار المُنظِّم لها.

وقد نَصَّ القانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٥٩م المعدَّل بالقانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٦٨م في شأن جوازات السفر على أنه لا يجوز لمصري مغادرة البلاد أو العودة إليها إلا إذا كان حاملًا لجواز سفر، ومن الأماكن المخصصة لذلك، وبتأشيرة على جواز سفره، ويُعاقب مَن يخالف أحكام هذا القانون بالحبس مدة لا تجاوز ثلاثة أشهر وبغرامة لا تزيد على خمسين جنيهًا.

- ثانيًا: ما يكون في بعض صورها من تعريض النفس للمخاطر والهلاك من غير مُسَوِّغ شرعي، حيث يُخاطِر المهاجرون بركوب البحر بمراكب غير مُرَخَّص لها بالإبحار في أعالي البحار لعدم

(١) أخرجه البخاري، رقم (٧١٤٤)، ومسلم، رقم (١٨٣٩).

صلاحيتها لذلك، وبالرغم من عدم صلاحيتها فإنها تُحَمَّل أكثر من سعتها، وتسلك دروبًا بحرية خطرة -يتجنبها الملاحون في الظروف العادية-؛ اتقاءً لمراقبة خفر السواحل، وهم بهذا يقامرون بأرواحهم بعلمهم بخطورة هذه الوسيلة وكونها مظنة للتلف والغرق، ثم إصرارهم بعد ذلك على ركوبها، مما يجعلهم مقصرين في الحفاظ على أنفسهم مُورِدين إياها موارد الهلاك.

وحفظ النفس أحد مقاصد الشرع الخمسة التي تقع في مرتبة الضروريات، وقد جاءت نصوص الشريعة في النهي عن تعريض النفس للهلاك؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وكذلك قوله تعالى أيضًا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

- ثالثًا: ما يترتب على هذا النوع من الهجرة من إذلال المسلم نفسه؛ فإن الدخول إلى البلاد المهاجَر إليها من غير الطرق الرسمية المعتبَرة يجعل المهاجِرَ تحت طائلة التَّتَبُّع المستمر له من قِبَل سلطات تلك البلد، فيكون مُعرَّضًا للاعتقال والعقاب، فضلًا عمَّا يضطر إليه كثير من المهاجرين غير الشرعيين من ارتكاب ما يُسِيء إليهم وإلى بلادهم، بل وأحيانًا دينهم، ويعطي صورة سلبية عنهم؛ كالتسول وافتراش الطرقات.

وقد نهى النبيُّ صلى الله عليه وسلم المُسلمَ أن يُذِلَّ نفسه؛ فقد روى الترمذي -وحسَّنه- عن حذيفة بن اليَمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يَنبَغِي للمُؤْمِن أَن يُذِلَّ نَفْسَهُ» قالوا: وكيف يُذِلُّ نَفسَه؟ قال: «يَتَعَرَّض مِن البلاء لما لا يُطِيق»[١].

وروى الطبراني في «الأوسط» من حديث أبي ذر رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «مَن أَعطى الذل مِن نَفسِه طائعًا غير مُكرَه فليَسَ مِنَّا»[٢].

- رابعًا: ما في هذه الهجرة من خرق للمعاهدات والعقود الدولية التي تنظم الدخول والخروج من بلد إلى آخر، وقد روى الترمذي في "سننه" -وقال: "حسن صحيح"- عن عمرو بن عوف المزني رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «المُسْلِمُونَ عَلَى شُروطِهم، إِلَّا شَرطًا حَرَّم حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرامًا»[٣].

خامسًا: ما يكون في بعض صورها من تزوير وغش وتدليس على سلطات الدولتين المُهَاجَر منها والمُهَاجَر إليها، وهو من باب الكذب، والكذب هو: الإخبار عن الشيء خلاف ما هو عليه، والأصل فيه التحريم؛ وقد قال الله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠]، وفي هذه الآية أمر صريح مؤكد باجتناب الزور؛ والكذب زور؛ فالزور من الزور وهو الانحراف، والكذب

(١) أخرجه الترمذي، رقم (٢٢٥٤).

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط، رقم (٤٧١).

(٣) أخرجه الترمذي، رقم (١٣٥٢).

منحرف مصروف عن الواقع[١].

وروى الإمام مسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَن غَشَّنا فليسَ مِنَّا»[٢]، وفي رواية: «مَن غَشَّ فليس مِنِّي»[٣].

- سادسًا: ما تستلزمه هذه الهجرة من تعاون على المعصية غالبًا؛ حيث قد يلجأ المهاجر إلى من يُزَوِّر له أوراقَه، أو يلجأ إلى من يعينه على الوصول والدخول إلى وجهته بسلوك دروب الهلاك، كل هذا نظير أجرة محددة، وقد قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

ويدخل في التعاون على هذه المعصية سماسرة الهجرة غير الشرعية الذين يزينون لهم السفر، ويدفعونهم نحو الوقوع في الهلكة.

وقد انتهت الفتوى إلى أن الهجرة غير الشرعية على الوجه الذي يحصل في بلادنا الآن لا يجوز فعله أو الإقدام عليه شرعًا[٤].

٨-فتوى دار الإفتاء المصرية بشأن اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل:

من الفتاوى التي صدرت بشأن المعاهدات الدولية فتوى دار الإفتاء المصرية الخاصة باتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل، والتي وُقِّعت في ٢٦ مارس عام ١٩٧٩م، والتي تصدَّر للإفتاء فيها الشيخ جاد الحق على جاد الحق رحمه الله.

وقد استُهلت الفتوى ببيان أن الإسلام دين الأمن والسلام والإخاء وليس دين حرب أو شحناء أو بغضاء، لم يستخدم السيف للتحكم والتسلط إنما كانت حروبه وسيلة لتأمين دعوته، وقد أمر القرآن الكريم المؤمنين بالامتناع عن القتال إذا لم تكن هناك ضرورة، قال سبحانه: {فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا} [النساء: ٩٠].

وذكرت الفتوى أن الإسلام لم يجز الحرب إلا لعلاج حالة طارئة ضرورية، وقرر أنها إذا وقعت وجنح أحد الطرفين المتحاربين إلى السلم وجب حقن الدماء؛ مصداقًا لقوله تعالى {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ} [الأنفال: ٦١، ٦٢]، فالله تعالى يجيز لنا أن نتعاهد ونقيم المعاهدات مع غير المسلمين إبقاءً

(١) انظر: تفسير البيضاوي (٤/٧١)، دار إحياء التراث العربي.

(٢) أخرجه مسلم، رقم (١٠١).

(٣) أخرجه مسلم، رقم (١٠٢).

(٤) انظر: موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (٣٩٢١)، بتاريخ ٢٢ يناير ٢٠١٧م.

على السلم أصلًا أو رجوعًا إليه بوقف الحرب وقفًا مؤقتًا بمدة أو وقفًا دائمًا، كما يجيز أن تتضمن المعاهدة مع غير المسلمين تحالفًا حربيًّا وتعاونًا على رد عدو مشترك.

قال القرطبي: «إن كان للمسلمين مصلحة في الصلح لنفع يجتلبونه أو ضرر يدفعونه فلا بأس أن يبتدئ المسلمون إذا احتاجوا إليه، وقد صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل خيبر على شروط نقضوها فنقض صلحهم، وهادن قريشًا عشرة أعوام حتى نقضوا عهده، ومازالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل التي شرعناها سالكة وبالوجوه التي شرحناها عاملة».

ثم نقل قول الإمام مالك رضى الله عنه فقال: تجوز مهادنة المشركين السنة والسنتين والثلاث، وإلى غير مدة[١].

وفي التعقيب على تفسير الآيتين ٨٩، ٩٠ من سورة النساء حيث انتهت الأخيرة بقوله تعالى {فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا}. قال القرطبي: «في هذه الآية دليل على إثبات الموادعة بين أهل الحرب وأهل السلام إذا كان في الموادعة مصلحة للمسلمين»[٢].

وتابعت الفتوى: إذا تتبعنا سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده، نجد أنهم قد تعاهدوا مع غير المسلمين ولم ينقضوا عهدًا عقدوه إلا أن يُنقَض من الغير، ولعل فاتحة عهود الرسول ومعاهداته كان العهد مع يهود المدينة وتحالفه معهم ثم تعامله وصحبه اقتصاديًّا، ولقد ظل وفيًّا بهذا الوعد والعهد حتى نقضه اليهود فانتقض، وصلح الحديبية وشروطه مشهور، واعتراض الصحابة عليه، كل ذلك فعله رسول الله، ولنا فيه القدوة ولأنه فعل ما فيه المصلحة للمسلمين، ولقد عاهد خالد بن الوليد أهل الحيرة وصالحهم، وصالح عمر بن الخطاب أهل إيلياء، وكان يستدعي الزعماء غير المسلمين ويشاورهم ويستأنس بآرائهم كما فعل عندما أراد تنظيم الطرق بعد فتحها، وكما استشار المقوقس عظيم القبط في مصر بعد الفتح.

وذكرت الفتوى: أن الفقهاء المسلمين عقدوا على اختلاف مذاهبهم الفقهية أبوابًا في كتبهم أبانوا فيها أحكام المهادنة والمصالحة مع غير المسلمين، واتفقت كلمتهم على أن لرئيس الدولة المسلمة أن يهادن ويصالح محاربيه من غير المسلمين يوقف الحرب معهم مادام في هذا مصلحة للسلمين، واستندوا إلى قول الله سبحانه: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا} [الأنفال: ٦١]، وإلى صلح الرسول صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة عام الحديبية، وأضاف الفقهاء قولهم: ولأن الموادعة جهاد معنى إذا

(١) الجامع لأحكام القرآن (٨/٤٠، ٤١).

(٢) السابق (٥/٣٠٩).

كان خيرًا للمسلمين؛ لأن المقصود هو دفع الشر الحاصل بالحرب[1].

ثم عرضت الفتوى الأسس الشرعية لقيام المعاهدات مع غير المسلمين شرعًا، وهي كما يأتي:

- الأول: ما دلَّ عليه قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل». وهذا مفاده أنه يتعين على ولي أمر المسلمين الذي يتعاهد مع غير المسلمين ألا يقبل شرطًا يتعارض صراحة أو دلالة مع نصوص القرآن الكريم، محافظة على سمة الشريعة العامة واحتفاظًا بعزة الإسلام والمسلمين؛ قال تعالى {وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ} [المنافقون: ٨]، ومثال الشروط الباطلة أن تتضمن المعاهدة التحالف مع غير المسلمين ضد المسلمين، أو التعهد بمقتضاها بالقعود عن نجدة المسلمين عند الاعتداء على ديارهم وأموالهم.
- الثاني: تحديد الشروط في المعاهدات بينة واضحة على مثال المصالحات التي عقدها الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد كانت محددة في الحقوق والالتزامات المتبادلة بين المتعاقدين؛ وذلك حتى لا تكون وسيلة للغش والخداع واستلاب الحقوق.
- الثالث: أن تُعقد المعاهدة في نطاق التكافؤ بين طرفيها، فلا يجوز لولي أمر المسلمين أن يعاهد ويصالح تحت التهديد؛ لأن مبدأ الإسلام التراضي في كل العقود.

وأضافت الفتوى: أن مسالمة المسلمين لمخالفيهم في الدين أمر يقره الإسلام، فمن المبادئ العامة التي قررتها الشريعة في معاملة أهل الكتاب تركهم وما يدينون، والمنع من التعرض لهم متى سالموا، بل والتسوية بينهم وبين المسلمين في الحقوق الواجبات العامة، وأجازت مواساتهم وإعانة المنكوبين وأباحت الاختلاط بهم ومصاهرتهم، وما أباحت قتالهم إلا ردًّا لعدوان؛ قال تعالى: {فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ} [التوبة: ٧]، وقال سبحانه {وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ} [المائدة: ٥].

وكان من أوامر الإسلام الوفاء بهذه المعاهدات إذا انعقدت بشروطها داخلة في نطاقه غير خارجة على أحكامه وحافظ عليها الطرف الآخر ولم تنفذ ظروف انعقادها، وهذا هو القرآن الكريم يقول: {إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ} [التوبة: ٤]، ويقول في شأن توقع الخيانة من المعاهدة دعوة إلى اليقظة والحذر: {وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ} [الأنفال: ٥٨]، ذلك حكم الإسلام في التعاهد والمصالحة، بل والمحالفة مع غير المسلمين يقر المعاهدات التي تضمن السلام المستقر وتحفظ الحقوق، وهو في ذات

(١) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (٥/٨٥)، دار الكتاب الإسلامي، المغني لابن قدامة (٩/٢٩٦، ٢٩٧)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/٢٠٥، ٢٠٦)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج لابن حجر الهيتمي (٩/٣٠٤، ٣٠٥)، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

الوقت ينهى عن خيانة العهد ويأمر بالوفاء بالوعد، فالعلاقة بين الناس في دستور الإسلام علاقة سلم حتى يضطروا إلى الحرب للدفاع عن النفس أو للوقاية منها، ومع هذا يأمر الإسلام بأن يكتفى من الحرب بالقدر الذى يكفل دفع الأذى، ويأمر كذلك بتأخيرها ما بقيت وسيلة إلى الصبر والمسالمة.

وتابعت الفتوى: وجَّه القرآن الكريم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنمط الدعوة المطلوب فقال: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل: ١٢٥]، وفى نطاق هذا الاتجاه والتوجيه عقد الرسول حين قدم المدينة مهاجرًا معاهدة بين المسلمين واليهود وباقي الأقليات التي كانت تساكنه في المدينة وما حولها، رسم بها سبيل دولة الإسلام في التعاون المشترك مع مواطنيها، وجيرتها من أهل الأديان الأخرى، وهذه المعاهدة التي قد نسميها بأسلوبنا المعاصر «معاهدة دفاع مشترك» يرشدنا فقهها إلى أن نسلك هذا السبيل ونقتدي بها ما دام في مثلها مصلحة للمسلمين.

ولقد كان من آثار هذه المعاهدة التعاون المالي والاقتصادي بين جميع القاطنين في المدينة وما حولها دون نظر إلى الاختلاف في العقيدة والدين.

وأضافت الفتوى: أن الرسول صلى الله عليه وسلم حدد المسئولية ووضعها على عاتق أولياء الأمور كل في موقعه فيقول: «كلكم راع ومسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته»[(١)]، ويقول: «ما من أمتي أحد ولي من أمر الناس شيئًا لم يحفظهم بما يحفظ به نفسه إلا لم يجد رائحة الجنة»[(٢)].

ومن هذا يتبين لنا مدى مسئولية رئيس الدولة في الإسلام، وأن عليه أن يحفظ الرعية مما يحفظ به نفسه، لأنه قد التزم العمل لمصلحتها في نطاق هذه المسئولية.

ثم جاء في الفتوى: إذا عرضنا اتفاقية السلام بين مصر وإسرائيل على قواعد الإسلام التي أصَّلها القرآن وفصَّلتها السنة، وبيَّنها فقهاء المذاهب جميعًا نجد أنها قد انضوت تحت لواء أحكام الإسلام، فهي قد استخلصت قسمًا كبيرًا من الأرض التي احتلتها إسرائيل في هزيمة سنة ١٩٦٧م بما فيها وعليها من مواطنين عادت إليهم حريتهم وثروات نستفيد بها بدلًا من أن يستنزفها الخصوم، وفي هذا مصلحة محققة للمسلمين.

وجاء في الفتوى أيضًا: حين نعرض هذه الاتفاقية في ضوء مسئوليات الحاكم المسلم نجد أن رئيس مصر قد نصح للأمة وقام بالمسئولية، فحافظ على الرعية حفاظه على نفسه، حارب حين وجد ألا مندوحة من الحرب بعد أن استعد وأعد، وفاوض وسالم حين ظهر ألا مفر من السلم، وأنه

(١) أخرجه البخاري، رقم (٨٩٣)، ومسلم، رقم (١٨٢٩).

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط، رقم (٧٥٩٤)، والصغير، رقم (٩١٩).

يستطيع الوصول إلى الحق والحصول عليه سلمًا لا حربًا، والإسلام يقرر أن الحرب ليست حرفة ولا غاية وإنما هي ضرورة دفاع أو وقاية، وكما قال الرسول الأكرم: «إن الله يحب الرفق في الأمر كله»[١]، أي أن الله سبحانه يحب لين الجانب في الفعل والقول، كما يحب الأخذ بالأيسر الأسهل في أمور الدين والدنيا ومعاشرة الناس، فإذا استعصت الحرب كوسيلة لاسترداد الحق وتيسر السلم أفلا يكون هو الأول والأولى.

وجاء في ختام الفتوى: إن صلح الحديبية كان خيرًا وبركة على الإسلام والمسلمين، فتح الله به قلوبًا غلفًا آمنت بالله وبرسوله، وانضوت تحت لواء القرآن على بصيرة من الله، وفى طريق عودة الرسول صلى الله عليه وسلم من الحديبية أنزل الله عليه أكرم بشرى (سورة الفتح)، قال تعالى: {إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا} [الفتح: ١]، فانظروا أيها العرب والمسلمون كيف كان هذا الصلح فتحًا ونصرًا لدين الله ولرسوله، وكيف مهَّد الأرض لانتشار الإسلام، مع أن أصحاب الرسول كانوا له من الرافضين وعن تنفيذه من القاعدين، حتى علموا خيره فانصاعوا لأمر الله ورسوله.

ونحن وفى صلحنا المعاصر مع إسرائيل نتفاءل، ونأمل أن يكون فتحًا نسترد به الأرض، ونسترد به العرض، وتعود به القدس مقدسة عزيزة إلى رحاب الإسلام وفي ظل السلام[٢].

(١) أخرجه البخاري، رقم (٦٠٢٤)، ومسلم، رقم (٢١٦٥).

(٢) انظر: الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية (٣٦٢١/١٠-٣٦٣٦)، القاهرة-١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

الخاتمة

لا يخفى على أحد مكانة وأهمية علم السياسة الشرعية؛ باعتباره يتعلق بالحقوق العامة للمجتمع، ويتصل بتدبير أمر الأمة كلها في ميادين الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفي علاقاتها الدولية.

وعلى مر الزمن زادت قضايا السياسة والحكم اتساعًا بظهور أحوال جديدة وحصول أوضاع غير مسبوقة مثل نظام الحكم الوراثي منذ زمن بني أمية، وكانت حركة الاجتهاد الفقهي تتابع هذه التحولات، فَوُجِدَ طائفة من علماء الإسلام اهتمت بهذا الجانب فكتبت في السياسة الشرعية لبيان نظم الحكم التي تتفق مع قواعد الشريعة العامة وتدخل تحت كلياتها ومبادئها.

وإن السياسة الشرعية فيها جانب كبير مما لا يمكن الجزم فيه، وإنما يبقى محتملًا للتجدد وتغير النظر فيه، ولهذا بقي البحث والتأليف فيه مفتوحًا عبر العصور، وهذا الكتاب يُعد خطوة في مسار التأليف في هذا الفرع المهم من فروع العلوم الشرعية، وقد حاول عرض هذا العلم في ضوء المقاصد الشرعية وظروف وأحوال هذا العصر بمتغيراته وتطوراته؛ لعله أن يكون فاتحة خير لدراسات أخرى في هذا المجال، كما نرجو أن ينفع الله به الباحثين والدارسين.